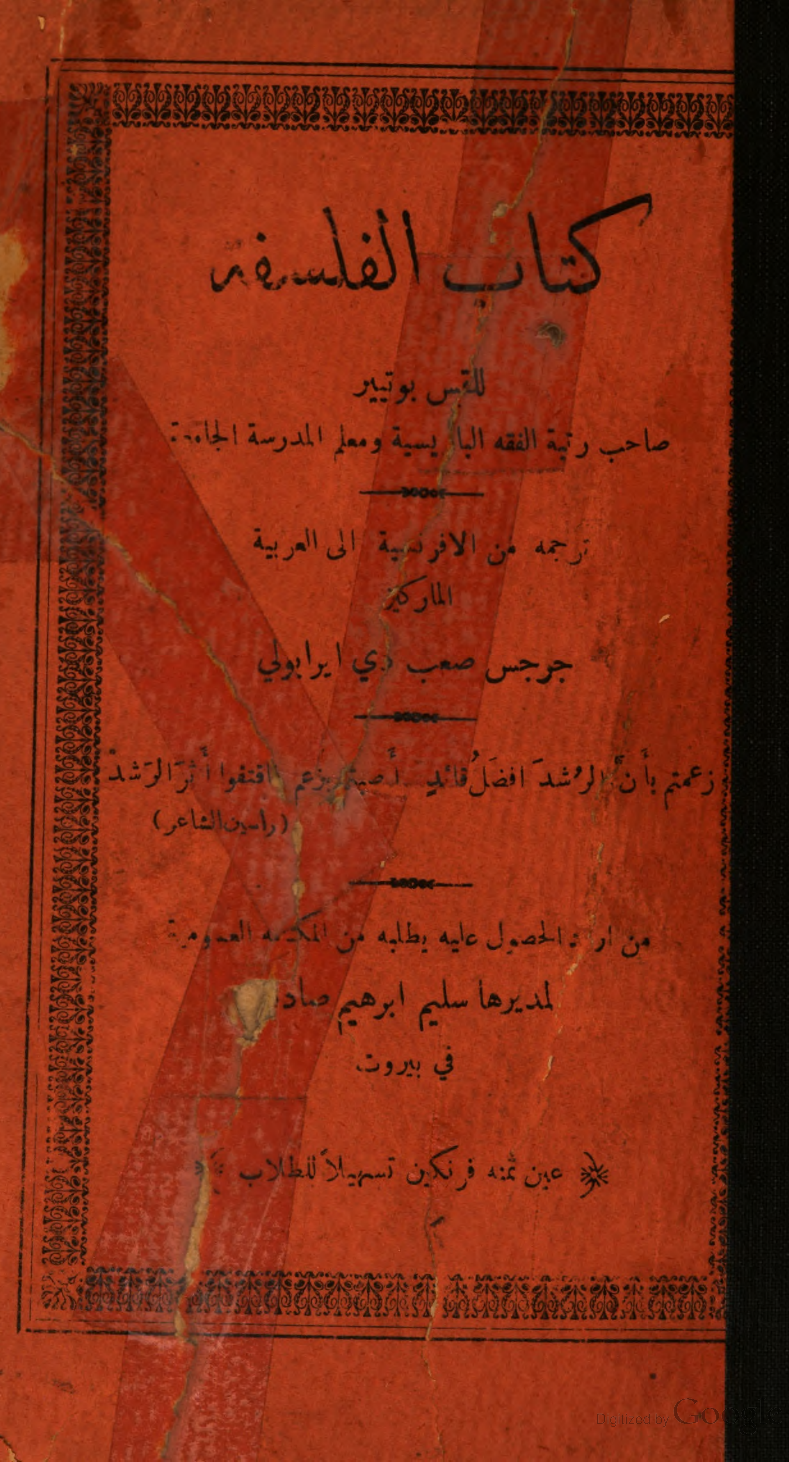


كتاب الفلسفة

للقس بوتيير

صاحب رتبة الفقه الباريسية ومعلم المدرسة الجامعة

ترجمه من الافرنسية الى العربية

الماركيز

جرجس صعب دي ايرابولي

زعمتم بأنَّ الرُّشدَ افضلُ قائدٍ أصبتم بزعمٍ فاقتفوا أثرَ الرُّشدْ

(راسين الشاعر)

من اراد الحصول عليه يطلبه من المكتبة العمومية

لمديرها سليم ابرهيم صادر

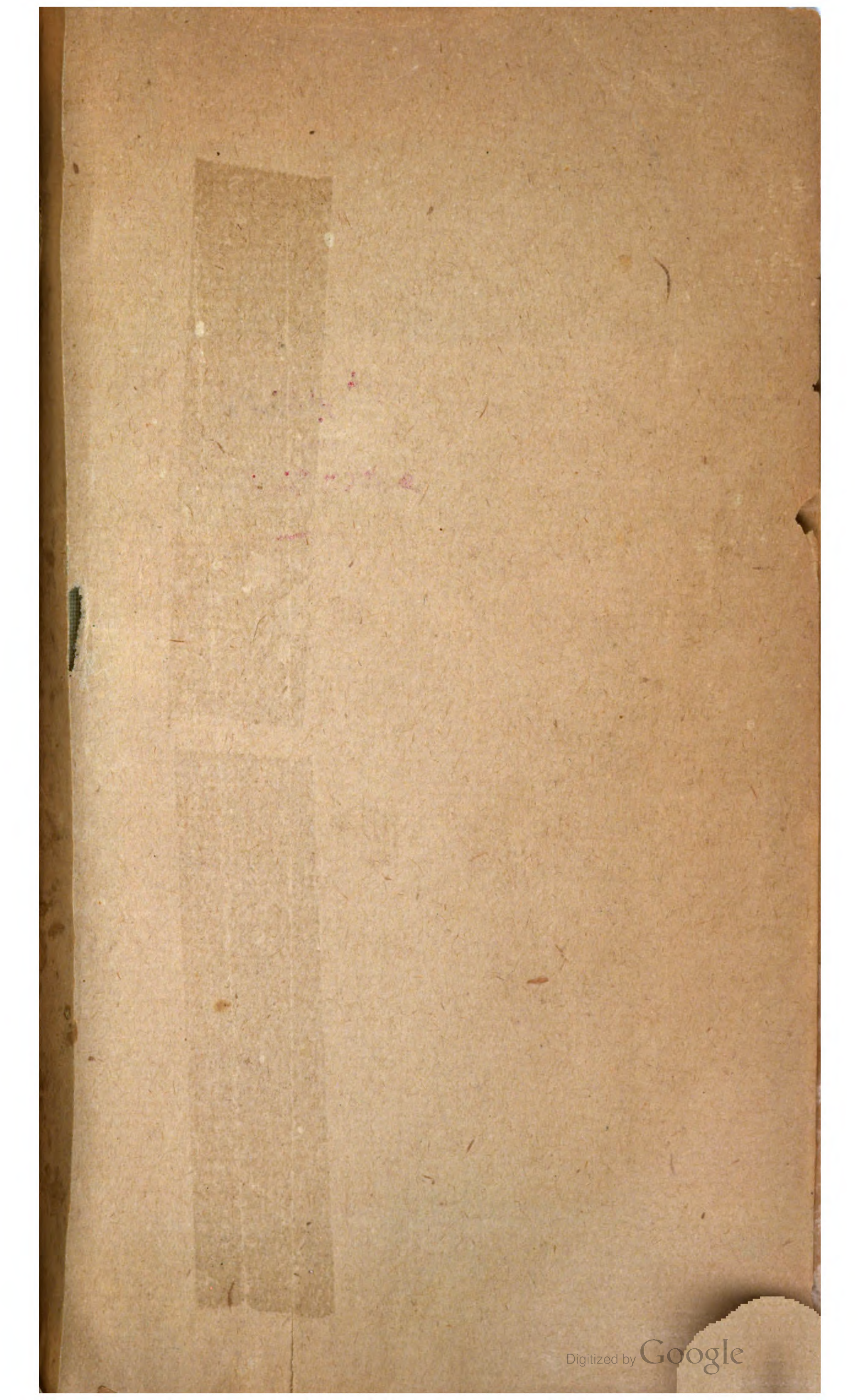
في بيروت

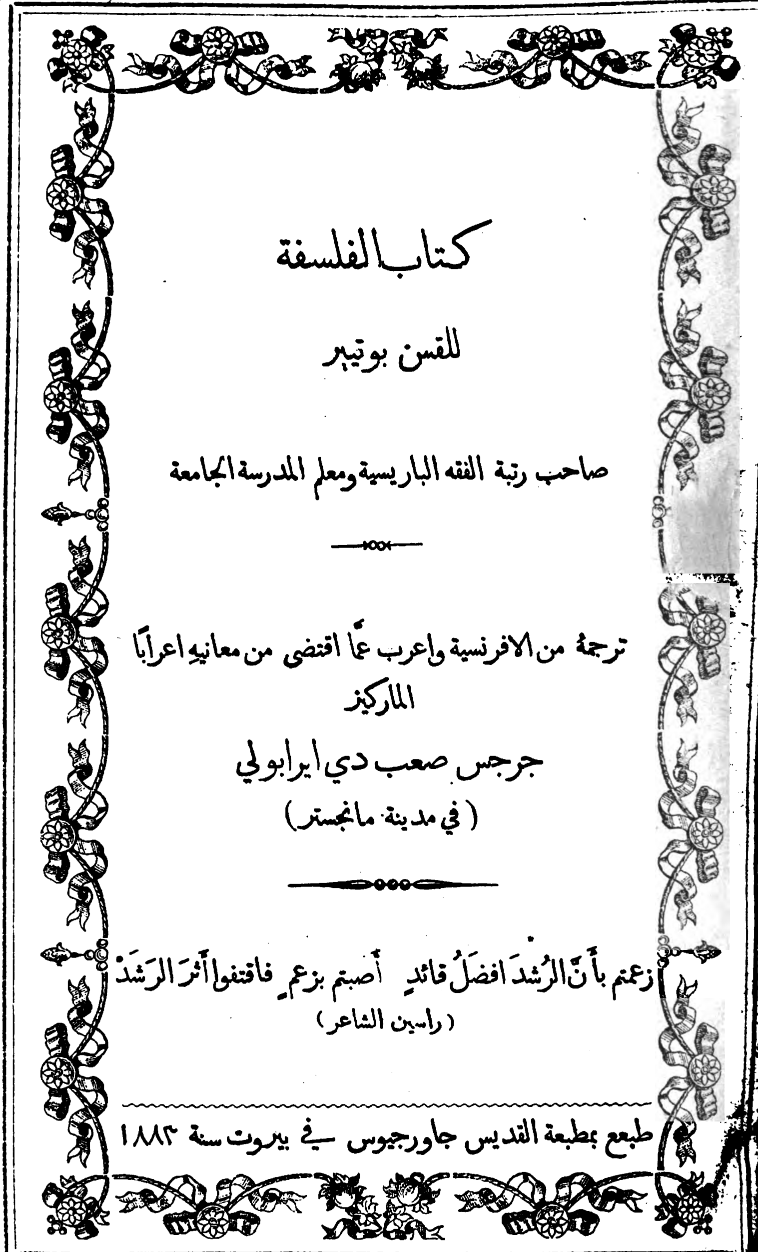
عين ثمنه فرنكين تسهيلاً للطلاب



احمد زكي ابو شادي

سنة ١٣٢٦ هـ





كتاب الفلسفة

للقس بوتيير

صاحب رتبة الفقه الباريسية ومعلم المدرسة الجامعة

ترجمهُ من الافرنسية واعرب عمّا اقتضى من معانيهِ اعرابًا

المركيز

جرجس صعب دي ايرابولي

(في مدينة مانجستر)

زعمتم بأنَّ الرُشدَ افضلُ قائدٍ أصبتم بزعمٍ فاقتفوا أثرَ الرَشدِ

(راسين الشاعر)

طبع بمطبعة القديس جاورجيوس في بيروت سنة ١٨٨٢

قال المترجم

حمدًا لمن جعل الحكمة عينًا يرتوي من صافي زلالها زمرة الادباء ويرتاض في زاهي غياضها كل العقلاء فتاتيهم نورًا لتمييز بين الحق من الضلال وادراك كلّ ما لم يكن من المحال . فهي كنزُ الطالبين ومنحةُ المهذّبين لا يقصدها الّا الفضلاء او يتجنبها خلا الجهلاء وكلاهما ناطق انما اولئك حقيقةً وهولاء سمةً . فكيف لا ؟ والنطقُ خاصةٌ أجلّ يتجرّد بها الانسان من بكامة الحيوان بيدَ أنّ لا ينال في نسبة الناطقين مرتبهَ من لم يحسن في تهذيب تلك الخاصّةِ مذهبَه. فالحكمة اذًا فرضٌ لازم وقائدٌ حازم في سائر العلوم والاعمال والفنون والافعال. وهي كمال الانسانية ودستور الاراء البشرية لهذا اثرتُ تعريب كتابها من الافرنسية واضافتهُ الى الكتب الوطنية لما وجدتُ بهِ من الفائدة في نوال المطلوب وفي صدِّ افكار الشبان عن كلّ ضلال مردود فعسى ان اكون في ما انتخبتهُ قد احسنت الاصابه والله اسال العون والدرابه . عليهِ سبحانهُ التكلان واليهِ الانابه

مقدمة للمؤلّف

قد يخال ان اسم فلسفة هو افضل من ان يكون لقبًا لمؤلفي هذا فرُبَّ مبادىء وقضايا عاطلاتٌ من حلى الزينة لاتستحق اسمًا جليلاً كهذا ولكنَّ ذلك لم يصدني عن تصدير مؤلّفي هذا بهذه التسمية لانها لاحت لي اكثر مناسبةً لمَا قصدتهُ بهِ

ففي زمانٍ كهذا كلٌّ من العلاَّمة الجهبذ والشادي المبتدئ آخذٌ بالبرهان وكثيرٌ من اعتمدَ على تصوراتهِ وارائهِ فجعلها دليلاً لاعتقادهِ واحاديثهِ ومسراه فاضحى اذًا من المهمّ ان نحسنَ تدريب تلك التصورات وان نرشد النطق في سراط الحق القويم. فلو حَسبتُ مؤلّفي هذا كافيًا لأداء فائدةٍ كهذه للجميع دون استثناءٍ لمَا حُسبتُ مصيبًا. الاّ اني والحالةُ هذه انما اتيتُ بهِ المبتدئين

فالعلماء الافاضل لهم مؤلّفاتٌ تصلح لاتساع معارفهم يطالعونها فيجدون مرتسمةً بها تلك الحقايق التي اثبتها الصواب ومتى حادَ عنها تاهَ وضلّ الاّ ان كثيرين من الشبان يتركون المدارس الابتدائية لينتحلوا الحَرف ويسعوا في اسباب المعيشة فتقصر بهم الفرصة وينقصهم التفقّه الكافي لتنوير بصائرهم والتجلّد على مطالعة المؤلّفات الواسعة الدقيقة والتروّي بها . فيزداد احتياجهم من ثمَّ الى وسائل التثقّف

في حالهم هذه لذاعي استماعهم من كل الجهات صوتًا يناديهم قائلاً: حَسنٌ بالاحداث الانقياد الى التعليم وانما يحسن بالبالغين الانقيادُ الى الصواب: فهولاءِ اذًا هم الذين اعني في مؤلَّفي هذا ولهم اودّ ان ابيّن بان الكونَ لا يخلو من حقائقَ راهنة وان لفظ الجلالة (الله) ليس وهمًا فارغًا ولا النفس قسمٌ من دماغ الرأس او الديانة من الامور السابق تصديقها ثم اذكّرهم بان الانسان لهُ حقوقٌ يتصرّف بها وعليهِ فروضٌ يلتزم بتأديتهـا ثم اقيم لهم دستورًا امينًا بيّنًا سهلَ المأخذ يتيسر لهم فهمهُ والانقياد اليهِ في براهينهم اذا ما قصدوا الحقّ فتجنّبوا خداع التخيلات المنكرة التي بها يروم المغالطون هدمَ نظام الكون

على انني قد اهملت كلّ ما صحّ لي اهمالهُ من المسائل التي لا تجدي فائدة وضعيّة ولم ابقِ الّا الاصول الجوهرية العلميّة مرتبطةً كسلسلةٍ بيّنة النتائج وسهلة الاستحصال

حبّذا فائدةٌ املتها للطالعين فهي كلّ ما اتمنى

في الفلسفة (١)

كل علمٍ يقتضي قوّةً تدرِك وموضوعًا يُدرك ودواعي تحمل القوّة المدركة على ادراك الموضوع . فبقوّة الفهم يدرك المرءُ الاشياءَ وبالذهن يحفظها تأثرًا بما يطرأُ عليهِ من التصورات. فالفهم البشري اذًا هو للفلسفة قوّة مُدرِكة

ثم ان الفلسفة هي علم الاصول وما يتفرّع عنها فتشمل تحت حدّها كل المعارف البشرية وتتناولها محتويةً عليها . فخاصتها ان تبحث عن المبادي التصوريّة وتقابل الملاحظات وتحلّ المشكلات وتقيم دستورًا تُقاس عليهِ سائرُ العلوم الأُخر . فصحّ اذًا أن الله والانسان والكون باسرهِ هم موضوع الفلسفة

ثم ان الفلسفه تشير باسمها ذاتهِ الى السبب الذي يحملنا على مطالعتها وهو ادراك الحق قال بعضهم (٢) ان الفيلسوف المحقق هو من برهن بصواب واحترز من اسباب الخطاء وسلك سبيل الفضل والصواب واثرَ الحقّ وبلوغ المبادىء الراهنة في كل الاشياء . فالفيلسوف الصادق اذًا هو ذو حكمةٍ وفطانةٍ . والانصباب التامّ

---

(١) الفلسفة كلمةٌ يونانية معناها الحكمة ويُراد بالحكمة ادراك الحق

(٢) بقولنا بعضهم نشير بالضمير الى العلماء الافاضل وذلك يطرد كلما جاء داعٍ اليهِ في هذا المؤلف . والمراد ببعضهم هنا المعلم فلوري

نحو ادراك العلم والحكمة هو السبب الداعي الى مطالعة الفلسفة

ان الفلسفة باطلاق المعنى تشمل سائر العلوم انما العلوم الفلسفية محضاً تنحصر خاصةً في المنطق وعلم المعقولات (ميتافيزيكا) والعلم الرياضي او الادبي

والفلسفة كغيرها من العلوم انما تعتمد على اصولٍ تدعى مبادىء قطعية عليها يستند وبها يرتشد كلُّ فهمٍ بشريٍّ فلا تدع محلاً لبحثٍ او جدال . مثال ذلك

كلُّ اثنين عادلا ثالثًا كانا متعادلين بينهما

الكل اعظم من جزئهِ

لكل معلول علة

فمن هذه المبادىء القطعية وبواسطة الانتقال الفكري يتوصل الفيلسوف الى نتائج تعادل بصدقها صدق تلك المبادىء . فلو صحَّ شرح حدّ الفنون على الصيغة الهندسية ببعض الصفات الخاصة لقلنا في حدّ الفلسفة بانها علمٌ يستخلص من مبادىء قطعية حقايق قويمة تهيء فهم من عرفها لحسن التروي واستقامة السلوك . لكنما بدلاً من التشبث بحدٍّ يستلزم بيانًا وربما يحتمل الانتقاد الاولى بنا ان ناتي بمبادىء بينة ومحكمة تشرح العلوم الخاصة التي تعنى بها الفلسفة

الكتاب الاول

في المنطق

المنطق هو فنٌّ عمليٌّ يرشد اعمال الفهم لادراك الحق

قلنا هو فنٌّ لان كل علمٍ اذا اتضحت اصولهُ وتقرَّرت قواعدهُ بدقةٍ دعي فنًّا. وقلنا عمليٌّ لاننا على ممرّ الاوقات نحتج الى قوانا العقلية لكي نرتشد او نرشد الغير او نحسن السلوك في اعمالنا ثم ان هذا الفن يرشد اعمال الفهم لادراك الحق. فالحق وحدهُ هو المراد وهو بمفردهِ موضوع مساعينا سواءٌ كان ادراكهُ اكيدًا او خياليًّا على انهُ مما ينافي الغريزة ان نسعى وراء الضلال. ويراد باعمال الفهم الفهمُ المشتغل او العامل فانهُ يتصوَّر ويحكم فيبرهن ثم يقيم دستورًا تقاس عليهِ بترتيب تلك الاعمال وهي عبارةٌ عن التصوُّر والحكم او التصديق والانتقال الفكري ثم الرتبة والنظام. وعليها يعتمد المنطق

الفصل الاول

في التصوُّر وبيانهِ

البحث الاول

في ماهية التصوُّر

التصور هو ارتسام صورة الاشياء في الفهم. او هو تبصُّرٌ بسيطٌ في ما استقرَّ في النفس سواءٌ كان استقرارهُ لازمًا كتصور كيانٍ اعظم

وتصوّر العدل وما يناقضهُ اوكان ناشئًا عن البحث والعادة كتصوّر علمٍ او صناعةٍ ما وتصوّر نسبة كميتين معًا او تصوّر الاشجار والجبال الخ . ومن ثمّ فتصور العدم او المستحيل لايصح لان العدم ليس بكيان فلا يقع تحت التصوّر الباطن وكذلك المستحيل لان الخاصات اللازمة لقيامهِ متناقضةٌ فلا يمكن قيامُ شيء من خاصاتٍ متناقضةٍ وقد يصح ان تُعتبَر التصوّرات اولاً نظرًا لذاتها ثانيًا لمحركها ثالثًا للموضوع المرتسم في الذهن رابعًا لنوعية ارتسامهِ

فاولاً التصورات نظرًا لذاتها تقسم الي تصورات لازمة وتصوّرات عارضة فاللازمة هي ما استقرّت بالنفس ضرورة وكانت ملازمة لها طبعًا على ان النفس بما انها روحٌ فمن الصرورة انها تشعر بحقيقة كيانها لان روحًا دون تعقّلٍ وكيانًا عاقلاً دون تصوّر يخال وهمًا ومحالاً . فالنفس اذًا من طبعها التصوّر ولكن ذات التصوّرات اللازمة والمستقرّة في النفس ضرورةً لاعرضًا انما تاخذ النموّ والحركة بمساعدة الالفة والمحركات [1] كما ان الجسم الذي نقوم بهِ الانسانية لايحفظ ويتقوّى الاّ بمساعدة اجسام اخر . فتلك حقائق بينة كلٌّ يختبرها بذاتهِ فلا تحتاج برهانًا مثال ذلك تصوّر الوجود الامري الذي في قول بعضهم [2] لولم يجعل لهُ الله ملازمًا نفوسنا لما وقع تصوّرهُ في خواطرنا .

---

(١) كما ذهب افلاطون وشيشرون وديسكارتوس وغيرهم كثيرون

(٢) ديسكارتوس

كذا تصوّر الخير والشر وباقي التصوّرات النظريّة محضاً كالابدية والسعادة والتعاسة وغير ذلك امّا التصوّرات العارضة فهي تصوّراتٌ مفارقة النفس فلا تلازمها بل تتولّد فيها كالتصورات التي تقع في خلدنا فوراً امثالها التصورات المسمّاة الالهامات الصالحة او التخيّلات الرديّة. وقد تنشأُ التصورات العارضة عن دواعٍ وبانواعٍ شتّى كتصوّرات الانبساط وتصوّر الشمس والحرارة والزمان والعظمة والفضيلة

ثانيًا التصوّرات نظرًا لمحركها يراد بها ما كانت عارضة لان التصوّرات اللازمة هي خاصات ملازمة النفس كما تقدم فلا يسمى لها محرك. اما العارضة فمنها فورية ومحركها القريب هو اما الله تعالى كالالهامات او متحرك خبيث يسمح لهُ الله ان يتداخل مع خليقتهِ كالتخيلات الردية[1] او هو المخيلة ذاتها كالتوهمات. ومنها غير فورية ومحركها هو فهمنا نفسهُ بواسطة اشتغالهِ الذي يصدر عن ثلثة مباديٍّ اولها المحرك الباطن

(١) ترى من اين تتولّد تصورات شتّى كالمقدّم ايرادها هل من قابليّة النفس لاصدارها كما زعم قومٌ لعمري لو كانت هذه القابليّة على رايهم ملازمةً النفس وذاتيةً لها لاستلزمت ضرورةً اصدار هذه التصورات دائمًا. والحال العمليّة ترينا بان النفس لا تستطيع ذلك. فالاولى بنا من ثمّ ان نستعرف كيانًا يسمو على النفس ويحرك فيها مثل هذه التصورات امّا بذاتهِ او بواسطةٍ ما فانّ هذا تعليمًا ورأيًا صوابيًا يكفي بذاتهِ لدحض كل رايٍ مضادٍ

ويُراد بهِ حال النفس الباطن ثانيها الخارج المادّي ثالثها الخارج المعقول ومن ثمّ فالتصورات العارضة الغير الفوريّة التي تشتغل بها النفس انما تصدر عن المباديْ الثلثة المذكورة

فاولاً اذا التفتت النفس الى ذاتها متأملةً واقعة حالها اكتسبت تصوراتٍ ملائمةً تلك الحال المراد بها المحرك الباطن فتتأتّى عن تصوراتٍ مختلفة تبعًا لاختلافهِ كتصور الابتهاج والاقتناع والارتياب وغير ذلك

ثانيًا اذا اتصلت النفس بالاجسام الخارجة بواسطة الحواس اكتسبت تصوراتٍ ناشيةً عن المحرك الخارج المادي كتصور الشمس والحرارة والصوت

ثالثًا اذا تعالت النفس بالفهم. لتامل الحقايق الغير المدركة من الحواس كانت تصوراتها ناشيةً عن المحرك الخارج المعقول كتصور الله (عند من لايفترضهُ من البديهيات) وتصور الزمان والفضاء والعظمة. فصحّ اذًا ان مبدا التصورات العارضة الغير الفورية هو النفس والفهم (١)

---

(١) ان النفس تسعى بواسطة قواها للاتصال بالموضوعات المختلفة ثم اقتبال صورها. فسعيها هذا من ثمّ هو فعلٌ او اشتغالٌ ويسمّى مبدا التصورات او محركها. امّا اقتبالها التصورات فهو انفعالٌ لان مثل هذه التصورات هي عبارةٌ عن صورةٍ ترسمها الاشيا الخارجة في قرطاس الفهم البشري

امّا التصورات نظرًا للموضوع المرتسم في الذهن فهي بسيطة او مركّبة مسندةٌ او مجرّدة كاملةٌ او غير كاملة . فالبسيطة ما لا تقبل تحليلاً مثالها الله الروح الأكسيجن (مولِّد الحامض) دقايق النحاس[١] الحمرة التربيع الايجاب السلب الخ والمركّبة ما جاز تحليلها كالعالم والانسان والهوآ والقُبْرُس (برونزو) والابيض والاسمر (اي الشي الابيض والاسمر) والرجل الصالح الخ[٢] . والمسندة مــا اشتملت على المُسند والمسند اليهِ فقام موضوعها بذاتهِ مثالها الله الروح الانسان الشمس الشجر المثلث الزوايا المستدير الخ والمجرّدة ما لم يقُم موضوعها بذاتهِ بل احتاج الى سند يقوم بهِ مثالها الحكمة الفهم الانسانيةُ الضيآ التشابه العظمة الحمرة البياض الخ[٣] والكاملة ما شملت كلَّ الموضوع

---

(١) لمّا كان النحاس والتوتيا من قسم الاجسام المركبة البسيطة (اي الغير المولفة من جواهر او مواد مختلفة بل من جوهرٍ كانت الدقايق التي يتركبان منها بسيطةً اي غير متنوعة فيما ان القُبْرُس (برونزو) هو مركبٌ من نحاس وقصدير ويشتمل على نوعين من الدقايق وهي دقايق مؤلفة ودقايق مكمّلة

(٢) قد يكون التصور بسيطًا عند البعض ومركبًا عند غيرهم مثالهُ تصوّر المآء هو بسيطٌ عند كثيرين ومركبٌ عند الكيماوي .

(٣) لا تسمّى التصورات مُسندةً الاَّ عند اشتمالهـا على موضوعٍ متى انفصلت عنه كانت مجرّدةً مثالهُ الابيض تصورٌ مسندٌ فان فُصل عن الموضوع اضحى بياضًا وسمي مجرّدًا . وقد يكون التصور بسيطًا ومُسندًا معًا مثالهُ الله فهو بسيطٌ لانهُ لا يقبل تحليلاً ومسندٌ لانهُ عبارةٌ عن لاهوتٍ مُسنَدٍ الى موضوعٍ مـا . ومجرّدًا وبسيطًا معًا

مثالها تصوّر الدايرة بتمامها فان كل اجزايها متساوية بعدًا عن مركزها فان لم تشمل الكل كانت غير كاملةٍ مثالها تصوّر بعض اجزاء الدائرة وبعدها عن المركز (١)

امّا التصورات نظرًا الى نوعية ارتسام الموضوع فهي صادقةٌ بالنسبة الى الفهم واليقين مثالهُ ان أرى ذئبًا فاظنهُ كلبًا فهو بالنسبة الى يقيني كلبٌ وتصوري اياه كلبًا هو صادقٌ . الّا ان التصورات تكون صادقةً وغير صادقةٍ بالنسبة الى الموضوع المصوّر الى الفهم واليقين فتصدق اذا ناسبت إمّا كل اجزاء الموضوع او بعضها بوضوحٍ ودقةٍ مثالهُ تصوّر الدائرة سطحًا مستدير الاطراف واللبن ابيض . وتفسد اذا رسمت الموضوع بجزءٍ او بمجموعه على غير الحقيقة مثالهُ تصوّر الدائرة كرةً او جسمًا صلدًا واللبن اسود

ولا يصحّ كون التصوّر مبهمًا في ذاتهِ لانهُ صادرٌ عن نظرٍ بسيطٍ فهميٍّ فلا يقبل التجزّي بل سواء كان كاملًا او غير كاملٍ بالنسبة الى

مثالهُ الحمرة فهي مجرّدة لانها غير مُسنَدةٍ الى موضوعٍ وبسيطة لانها لا تقبل تحليلاً. ثم مركبًا ومُسنَدًا معًا مثالهُ الانسان فهو مركبٌ من نفس فجسد ومُسنَدٌ لانهُ عبارةٌ عن انسانية مُسنَدة الى موضوعٍ ما . وفي اللغة تدخل التصورات المُسنَدة تحت قسم الاسماء امّا المجرّدة فمنها ما يدخل تحتهُ ومنها ما يكون من قسم النعوت

(١) الله وحده يتصوّر الاشياء باكمالٍ لانهُ تعالى بمفردهِ يعرف كل خاصّاتها واما البشر فلا كمال في تصوراتهم

حقيقة الموضوع فهو صريحٌ بذاتهِ ولا يعتريهِ ابهامٌ فذلك بيّنٌ . الاَّ انهُ بالنسبة الى حقيقة الموضوع قد يكون مبهمًا وغير صريحٍ وذلك يصدر عن اختلافٍ بينهُ وبينها لاعن تبرقعٍ في صورة ذلك الموضوع المرتسمة في الذهن صادقةً كانت او غير صادقة . وقبلما يُثقَّف الفهم متقدمًا سنًا وتهذيبًا فالتصورات التي تطراءُ على النفس بواسطتهِ لاتكون الاَّ بسيطةً . لان الصبوة والحداثة لاتميز العام من الخاص . المجرَّد من المُسند . اللازم من العارض . ولكن اذا تثقَّف الفهم تأتى لهُ الترتيب. فتاخذ النفس بتمييز تصوراتها وادراك حقايق تلك التصورات وعلاقاتها ثم يحسن الفهم التروّي في موضوعاتهِ فيراقب نظامها ويقابلها ويفصلها او يجمعها . وهذا ما يراد بهِ التمعن والمقابلة والتخصيص والتعميم. فالتمعن فعلٌ يتجه الفهم بهِ نحو موضوع ما ويحسن التروّي بهِ فيبحثهُ بدقةٍ وهو حريٌّ بالاهتمام لتقوية الفهم بواسطة جمع الافكار وتمرينها .

اما المقابلة فهي فعل يتجه الفهمُ بهِ نحو تصوّرين او اكثر ليرى صريحًا ما بين ذلك من النسبة والتشابه . فان نرى صورة مثلاً تخال لنا في اول وهلة ذات جمال ومناسبة وتوثر بنـــا تصوّزات والوانًا طبيعية الاَّ اننا لدي البحث والمقابلة نقف على بيان تلك المناسبات اي ائتلاف اجزائها او تنافرها

والتخصيص هو فعل يميز الفهم بهِ اجزاء الموضوعات وخاصياتها وروابطها لكي يلتفت الى كل منها على حدتهِ مثالهُ ان يتصوَّر الفهم الانسان مركبًا من نفس وجسد فبالتخصيص لا يلتفت الاَّ الى الجسد . وهكذا ان يتصوَّر النفس جوهرًا ذا حسٍ وفهمٍ وحرية فبالتخصيص يريد الحرية دون غيرها من الخاصيات .مثلهُ صاحب علم الهندسة (الماتيماتيكا) اذ يرى اختلافًا بين كميتين فيخصصها بما يجعلها متعادلتين ويفحص الاختلاف الواقع بينهما على حدتهِ .
فالتخصيص اذًا هو مبدا الحل والاستقصاء وهو مصباح الفهم

اما التعميم فهو فعل بهِ الفهم يجمع الافراد تحت نوع واحد والانواع تحت جنس واحد الخ ويولف من الافراد جماعات ومن الحوادث المتتالية يقيم قياسًا وناموسًا فينتقل من التصوُّر المفرد كبطرس الى العام كالانسان ومنهُ الى الاعم كالحيوان وان تواترت حوادث جمة على نسق واحد غير متقلب فالفهم يرقبها ثم يضمها تحت صورةٍ واحدة تاول الى صورة عامة او ناموس

انهُ لمن الواضح ان كل ما يدخل تحت اسم تصوُّر من تمعن ومقابلة وتخصيص وتعميم انما يناسب احدى قوى النفس المسماة فهمًا بما انهُ يختص بتلك القوة [1]

---

(١) كما ان الميل وترديد الافكار والاختيار هي افعال تناسب احدى قوى النفس المسماة ارادة وتختص بها

البحث الثاني

في ايضاح التصوّر

قد تقدم القول ان التصوّر هو تبصرٌ بسيط فيما استقرَّ في النفس فهو اذاً فعل باطن لا يشترك الغير بمعرفتهِ الاَّ اذا ظهر . يقتضي اذاً لاجل اظهار التصوّرات ان تُتخذ الوسائل اللازمة ويُراد بها دلايل التصوّر على ان الدليل هو اشارةٌ تقتادنا لمعرفة شيءٍ مامثالهُ الدخان دليل اعتيادي للحريق . والدليل عبارة عن صورتين احداهما صورتهُ ذاتها والاخرى صورة مدلولهِ مثالهُ ان ارى دخاناً فترتسم صورتهُ في نفسي اولاً ثم انتقل من ذلك الى تصوّر مدلولهِ وهو النار او الحريق ثم الدليل نوعان طبيعيٌّ ووضعيٌّ فالطبيعي يقتادنا بذاتهِ الى معرفة مدلولهِ طبعاً لا اصطلاحاً مثالهُ التنفس دليل الحيوة طبعاً . والوضعيُّ انما يقتادنا لمعرفة مدلولهِ اصطلاحاً لا طبعاً مثالهُ الارجوان كان عند الروم دليل الامرية (القنصلية اصطلاحاً) كما ان الصولجان والتاج عند اغلب الطوائف دليلا الملكية اصطلاحاً . وقس عليهِ الاشارات التلغرافية وما ماثلها فانها من قبيل الدلايل الجعلية او الوضعية

يدعى الدليل اكيداً اذا لم تحتمل اشارتهُ الى مدلولهِ ارتياباً مثالهُ التنفس دليل اكيد على الحيوة . فكل الدلايل الطبيعية اكيدةٌ . ويدعى

غير اكيدٍ اذا احتملت ارتياباً مثالهُ حركة النبط السريعة دليل غير اكيد على الحمّى

ومن الدلايل ما يُخفى مدلولهُ مع الاشارة اليهِ مثالهُ الرماد الحارّ هو دليل النار المحتجبة تحتهُ. التبر المعدني دليل الذهب المتخلّل بين اجزائهِ

فان اشار الدليلُ الى ماض سُمّي دليل التذكرة او حاضرٍ فدليل الايضاح او مستقبلٍ فدليل الاستقبال ان ما نستعملهُ من الوسائل لايضاح تصوراتنا يُراد بهِ دلايل التصور هو عبارةٌ عن الأيماءَ والتكلم والكتابة

في الايماء

الايماءُ هو نوعٌ من إمالة الجسم او استعمال بعض اعضائهِ لايضاح تصوّرٍ ما مثالهُ ان يشهر الانسان قبضتهُ حين الغضب دليلُ التهديد. إيماءَ الخطيب يساعدهُ يسيرًا او كثيرًا في بيان تصوّراتهِ

فالإيماء هو آلةٌ تُستخدم لايضاح الافكار فلا تدلُ على الافكار طبعًا بل عمدًا اي يُعمد اليها للدلالة على التصور. فيختلف الايماء بذلك جوهريًّا عن الدلايل الطبيعية التي تشير بذاتها وعلى غير قصدٍ الى حالة الجسم وعواطف النفس. كالتنفس والبكا والصراخ الخ ومنها

الوجه ايضاً فقد تلوح عليهِ انفعالات النفس وعواطفها الاكثر خفيةً

الأيمآ هو وسيلة اعتيادية تستعملها كل الحيوانات لايضاح تصوّراتها واميالها ثم عواطفها او احتياجاتها . وقد كان الأيمآ كثير الاستعمال عند القدماء . إما لان التكلم كان ينقصهم او لانهم كانوا يراعون السامعين القليلي الاكتراث باستعمالهم وسائل حسية تؤثّر على المخيلة والشرقيون خاصةً يقصدون الأيمآ اكثر من غيرهم وزد عليهِ بانهم حتى اليوم كثيرًا ما يستعملون المجاز والامثال في احاديثهم لان الحماسة تحملهم على تجميل الموضوعات لكي تتبيّن الى السامعين باكثر سهولة وفاعلية

في التكلم

ذهب اريسطوطاليس ان الانسان هو كيانٌ حيٌّ قابل العلم وقال غيرهُ(١) ان الانسان ولد للعلم اذًا قد حاز الوسائط اللازمة لاكتسابهِ وتعليمهِ للغير. فلاكتساب العلم يجد الانسان في نفسهِ قوّة التصرف بافكارهِ والانتقال منها الى افكار أُخر تنشأُ عنها ولتعليمهِ قد حاز قوة النطق ويراد بهِ التكلم

فالتكلم اذًا هو صوت يبرزهُ الانسان ليعرب بهِ عن تصوّر ما. وعلى الاصح ان الله قد خوّل الانسان ليس قوّة النطق فقط كما خوّلهُ

(١) المعلم لينهْ

سائر القوى الاخرى بل قد حباهُ بلغةٍ مركبة ايضًا

ولا شك في كون اللغة الاساسية هي واحدة. لاننا نرى في لغات مختلفة عدّة كلمات متقاربة لفظًا ودالّةً على معنًى واحد. فلا غروَ ان يصدر مثل هذه الكلِم عن ينبوع واحد عام قد نوّعتهُ مع توالي الزمان الاسباب الادبية والطبيعية والدينية والسياسية والطقسية. الّا ان هذه التنوعات قد تظهر غالبًا في الاجزاء المزيدة على اصل الكلِم الذي لم يزل كما كان. وعلى قدر ابتعاد اللغة عن ذلك الاصل فعلى ذلك القدَر تشير الى مفعول جوالب ذلك الابتعاد التي تختلف مع اختلاف الطوائف وعوائدهم واصطلاحاتهم

فلا ريب بكون اللغة التي خُلقت للانسان قد سلكت سبيل التقدم كما سلكتهُ الافكار ايضًا على ان الانسان لمّا لم يكن يتأثر الّا من اشعاراتهِ ولم يكن يلتفت الّا اليها كان يستخدم اللغة للدلالة على تلك الاشعارات ببساطة ولكن لمّا بلغ الفهم بهِ الى ادراك الفلسفة اضحت لغتهُ فلسفية الّا اننا اذا تعمقنا بحثًا في الاصل وتتبعنّا الاثر نتضح لدينا وحدة ذلك الاصل واولويتهِ فهذا واقع الحال. على ان الكلِم في بادىء امرهِ كان واحدًا واللغة واحدة وهذه اللغة الواحدة قد صدرت من كيان واحد وهو الله لان وحدة الراي لا وجود لها

في اعمال البشر ابتدائيًا . فان اجمعت اراؤُهم حينًا على امر ما لم يكونوا ليتّصلوا الى ذلك الاَّ عقيب مباحثات وجدالات و براهين عديدة من شانها ان توضح تباين ارائهم ابتدائيًا . فصحّ اذًا ان اللغة الاولى الواحدة قد صدرت من الله[1]

والنتيجة انهُ تبعًا لموسى اقدم مؤرّخي العالم واشدّهم تحرّيًا فقد خُلق الانسان ومعهُ خلقت لغتهُ فآدم كلَّم الله وحوّا اجابت الحية فالانسان اذًا قد تلقَّن من الله الكلِم وهو عبارة عن اللغة

وقد أُعطي الانسان اللغة لكي يعرب بها عن افكارهِ . وكيفما كانت تلك اللغة في الابتداء فكانت كافية لايضاح التصورات

(١) ان وحدة الكلِم الاولى هي كلية البيان فلو كان البشر اخترعوا تلك الوحدة لدعت الضرورة ان عددًا غفيرًا منهم يتعب احقابًا في البحث عن امر ذي بال كهذا لكي يزول كل اختلاف وتنافر وتباين بين ارائهم فذلك يخال محالاً . على انهُ كيف يمكن لقوم بكم لا لغة لهم ان يعربوا ليس عن بعض افكارهم بل ان يقيموا مباحث وجدالات فلسفية ثم يتصلوا الى الاصطلاح على كلمٍ مناسبٍ لايضاح تصوراتهم وللعيش بالغة ان التسليم بامكانية ذلك لعسرٌ ما لم تكن اللغة صادرة من الكيان الاول الواحد الذي هو الله . وقد اضاف المعلم بونالد بان قال لو سلمنا ان البشر اخترعوا اللغة للزمنا ان نسلم بانهم عرفوا ان يتكلموا قبل ان يعرفوا الكلام لانهُ يقتضي ان يكون قد فهم بعضهم البعض قبل ان يكونوا اعتمدوا على الكلم التي تأتي الى تلك المفهومية لكي يستطيعوا بواسطتها ان يخصصوا لها التسمية لمسماها . وذلك محالٌ

بمناسبة . وما نكابدهُ الان من الجهد والعناية في علم اللغات وامتلاك صحة لفظ الكلم هو احد براهين عديدة دالة على تباعد تلك اللغات عن الاصل الواحد

وقد يحسن بنا ان نبيّن بان الالفاظ ليست بدلائل الافكار طبعًا فالكلم من ذاتهِ لا نسبة لهُ مع الافكار ضرورة وهو مع وحدة اصلهِ قد طرأ عليهِ من التنوعات والتغيرات كثيرها او قليلها . فما زاد البشر قدمية الاَّ وانبدلت هيئة لغتهم وتجددت الفاظهم مع معانيها وعلاقاتها والحال ان الدلائل الطبيعية لا تقبل تغيرًا ولا تخضع لتقلبات . فالأنين ينبىء ابدًا عن الالم والضحك عن الفرح فالكلم اذًا ليس بدليل الافكار طبعًا وذلك بيّنٌ. بناء عليه يمكن القول ان البشر قد استطاعوا ولو بصعوبات كلية ان يخترعوا لغة لانفسهم وربما بواسطة الايماء وتكرار الاعمال بتواتر امكنهم ان يوضحوا بعض التصورات ويخصصوها بكلم ثم منها اتصلوا لغيرها بذات الواسطة الى ان ألفوا لغة ضيقة كانت تتسع يومًا فيومًا

والكلم هو وسيلة خاصة بالانسان لايضاح افكاره . ولهُ عدا معناهُ الخاص الوضعي معنًى آخر حمليٌّ او ثنويٌّ تحددهُ أمَّا العادة والاصطلاح او الايماء المرافق او نسق العبارة ونوعية ايرادها . مثال ذلك ان تقول لاحدٍ اذهب مرافقًا قولك بامَّارات النفور فلا

تكون قصدت ذهابهُ فقط بل زجرهُ واهانتهُ معاً . او ان نقول لاحد كذبت فبحسب المعنى الوضعي تشير الى انهُ تكلَّمَ خلاف ما في ضميرهِ انما بحسب المعنى المحلي تكون قد اهنتهُ

في الكتابة

كما ان الانسان يوضح تصوراتهِ لمن كان قريبًا منهُ بواسطة الايماء والتكلم فكذلك قد هيأَت لهُ العناية القادرة واسطة لمراسلة الغائبين والاطلاع على وصايا المتوفين وحفظ ما عندهُ من المعارف الى خلفائهِ وهذه الواسطة هي الكتابة فهي فنٌّ يرسم التصوّرات بعلامات اصطلاحية

فكما ان لبيان التصوّرات انواعًا شتى كذلك للكتابة انواع متعدّدة واخصها اثنان الكتابة الرمزية والكتابة الهجائية فالرمزية ترسم صورة الموضوعات بكثير او يسير من التقارب وتقسم الى ثلاثة انواع اولها التصوير والنحت فالوان منتظمة على رقعة ترسم حقلاً ورخام منحوت بصنعةٍ يشخص باسلاً . كما ان سكان مكسيكو قد صوّروا شخصًا بقلنسوة وثوب احمر اشارة الى دخول الاندلسيين مملكتهم . ثانيها رموز المصريين واشارات الصينيين . فعندهم فمٌ وعصفورٌ يدلاَّن على الغناء وعينٌ على حائط المعبد تدلُّ على الحضور الالهي . ثالثها الاشارات الاختيارية كاتخاذ الجزء محل

الكل ومعظم الشيء عوض مجموعهِ . كما ان سيفين متخالفَي الوضع كصليب يشيران الى قتال

الكتابة الهجائية هي فنٌ يرسم الكلِم المتنوعة المبينة افكارنا بعدد يسير من الاحرف وقد ارتأى بعضهم [1] ان الكتابة الهجائية فنٌ اصطلاحيٌ يرسم الكلِم لدى الاعين. واختلفت آراءُ القوم في اصل الكتابة الهجائية فمنهم من زعم ان الله علَّمها موسى اذ اعطاهُ لوحيِّ الوصايا او انهُ تعالى علَّمها العبرانيين قبل موسى لان التقليدات العامة تنسب اصل الكتابة لهذا الشعب. ومنهم من ذهب الى ان المصريين اخترعوا الكتابة و بحسب هذا الراي الكتابة الرمزية اصدرت الهجائية فربما كانت الرموز ذات خشونة وقد رُسمت على قطع حجرية او رقع ضخمة ثم بالتتابع اخذت تلك الخشونة ان تُبدل برموز واشارات الطف كما هي الاحرف الصينية حتى اتصلت الى الكتابة الهجائية التي عليها المعوَّل. فعلى هذا الراي تكون الكتابة كلية القدمية. اما اليونانيون وغيرهم يرتأَون ان قادموس الفينيقي منشي مدينة تيبس اليونانية نحو السنة ١٥١٩ قبل المسيح قد اخترع الستة عشر حرفًا المكناة باسمِهِ واليها أُضيفت بعد ذلك سائر الاحرف. الَّا ان بعضهم [2]

(١) المعلم بريبوف

(٢) المعلم واربرتون

ذهب محققًا الى ان الكتابة الهجائية قد عُرفت في مصر قبل قادموس وقد زعم مؤرخون آخرون ان الكتابة الهجائية قد وجدت قبل السنة ٢٢٠٠ للخليقة اي قبل موسى بمائتي سنة وقبل قادموس بثمانين سنة بناءً عليهِ لا يكون قادموس الَّا آخذًا عن المصريين ما قد علَّمهُ اليونانيين

ان الكتابة آلة لايضاح الافكار بسعةٍ انما ليس الجميع يحسن استعمالها او يستطيعهُ (١)

الفصل الثاني

في الحكم

الحكمُ المنطقي نوعان احدهما مستقرٌّ في الفهم كمَن فكر ان الله عادل والآخر مقول كمَن قال ان الله عادل. ويطلق على الاول تصديقٌ وعلى الثاني قضيةٌ

---

(١) انهُ مع اختلاف اللغات قد يمكن اختراع كتابة عمومية يفهمها الجميع فالرموز المصطلح عليها في علم الجبر والواسطة المخترعة من الاب سيكارد لتعليم الصمّ والبكم القرآة والكتابة مّما يثبت امكانية ذلك على نوع ما. ثم ان الكتابة تعطي الفهم مجالاً للتعمق في الموضوع المكتوب لانها توثّر على التصوّر اكثر من الحديث البديهي الذي غالبًا يعسر على الفهم تصوّرهُ

البحث الاول

في التصديق ودلائلهِ

الجزء الاول

في التصديق

التصديق هو اقتناع الفهم بائتلاف موضعين او تنافيهما . فان افكر مثلاً ان الله عادل يرسم فهمي صورتين اي الله والعدل فيقابلهما ليرى ائتلافهما . فان اقتنع بهِ اعتقدهُ وصدّقهُ . ومثلهُ ان افكر ان الله ليس بغير عادل ففهمي على النموّ المشار اليهِ يصدق بان عدم العدالة لايناسب الله . والعكس بالعكس . فهذا ما يطلق عليهِ تصديق

ولا بد للتصديق من موضوعين على الاقل . فالتصوّرات اذاً هي ضرورية لكي يقع عليها التصديق من الفهم . فهي اذ ذاك محل للتصديق لامقيّنُ. لان مقيّنُ انما هو التناسب او عدمهِ بين تلك الموضوعات كما ان مثلّث الزوايا لايقوم بالزوايا مالم يكن بينها تناسب وضعي يطلق عليهِ ما يطلق على مثلث الزوايا

كما ان الفهم يقيم حكماً على التصوّرات ويُدعى حكمهُ تصديقاً كذلك يقيم حكماً آخر على تصديقات شتّى بان يقابل تناسبها او تنافيها ويُدعى حكمهُ هذا تصديقاً ثنوياً وينتج عن المشابهة والاستقراء والانتقال الفكري

فبالمشابهة يحكم الفهم على الغير المدركات بواسطة المدركات معتمداً في ذلك على علاقات التشابه الكائنة بينها . فيفترض ان موضوعات متعددة قد ثبتت بينها المشابهة ناشئةً عن مبدإٍ واحد وخاضعةً لوحدة النواميس ومصدرةً ذات المفاعيل فبعضهم [1] اذ راقب علاقات التشابه بين الشرارة الكهربائية والبرق حكم حملاً على التشبيه ان البرق مفعول الكهربائية . وقد يصح القول حملاً على التشبيه ان كلما ظهرت هالةٌ حولَ القمر مساءً كان الصباح ماطراً وقد ظهرت هالةٌ حولهُ الليلة فلا بدَّ من المطر صباحًا

وبالاستقراء يلاحظ الفهم سلسلة حوادث متوالية على نسق واحد. ولها خاصيَّاتٌ مستقرَّةٌ ومنتظمة ومتناسبة فيبني عليها دستوراً وقياسًا عامًّا . بناءً عليهِ اذ نرى الشمس قد طلعت امس وبالامس وهلمَّ جرًّا من جهة المشرق نحكم استقراءً انها ستطلع غدًا وما بعدهُ الى ما شاءَ الله من تلك الجهة عينها

ثم بالانتقال الفكري يتصل الفهم الى نتيجة طبيعية مستقيمة اي الى تصديق ثنويّ ناتج عن مبدإٍ حقيقي لا ريب فيهِ اي عن الحجَّة . فيفترض على هذا الوجه أن كل ما يشمل الجنس شامل النوع وما يشمل النوع شامل الافراد . فعلى هذا النحو اذا سلمنا بان كل جسم

(١) المعلم فرانكلين

قابل التجزّي نحكم بالانتقال الفكري أنَّ المعادن والنباتات قابلة التجزّي لانها انواع من الاجسام . ومثلهُ أنَّ كل فضيلة ممدوحة فالقناعة ممدوحة . غير ان التصديق الذي يتصل اليهِ الفهم بواسطة المشابهة والاستقراءِ انما يُوخذ عن مراقبة مفاعيل الموضوعات وعوائدها الخارجة وليس عن الوقوف على صحة جوهرها فلذلك قد لا يفيد اليقين ولكن التصديق المدرَك بواسطة الانتقال الفكري المراد بهِ اثبات ما للعام للخاص فلا بدَّ من صدقهِ اذا كان مبداهُ صادقًا

ان التصديق هو فعل ايجاب فهمي وهذا الفعل بسيط . فاولاً هو فعل ايجاب فهمي لانهُ عبارة عن ان الفهم يوجب تاءَلفًا او تنافيًا بين موضعين . وكونهُ مضمرًا لا ينفي كونهُ ايجابيًا . قال بعضهم[1] ان من ارتاب او انكر كون التصديق فعلاً فهميًا فهو متعنتٌ مناقض ذاتهُ فمتعنتٌ لانهُ يضادد حاسياتهِ ومناقض ذاتهُ لان مجرَّد ابدائهِ رأيًا ما هو تصديق وفعل فهمي . وزِد على ذلك ان الفهم لا تخلو اعمالهُ من غاية ايجابية فبمجرَّد تصوُّرهِ الموضوعات لا يحصل على تلك الغاية اذًا لا بدَّ لهُ من الحكم عليها لكي يبلغ غايتهُ المراد بها التصديق وهذا هو فعل فهمي . فصحَّ اذًا ان التصديق هو فعل ايجاب فهمي . ثانيًا هو

(١) المعلم داكومير

فعل بسيط اي عبارة عن ايجاب ائتلاف موضوعين او تنافيهما والحال ان هذا الايجاب هو فعل بسيط ضرورة . لانهُ غير قابل التحليل او التجزّي فاما ان يكون تامًّا او لا يكون بالكلية . فالتصديق اذًا هو فعل بسيط وبالاجمال قد تبين ان التصديق هو اولاً فعل ايجاب فهي ثانيًا فعل بسيط

ان التصديق يعتمد على ثلثة مقتضيات اولها القوّة المميزة ثانيها محل التمييز ثالثها أوجه التمييز

فاولاً التصديق باعتبار القوّة المميزة المراد بها الفهم يكون اما ضرويًّا او محتملاً . فالمحتمل ما امكن الفهم رفضهُ او قبولهُ . اذ ليس ما يؤيدهُ قطعيًّا مثالهُ الشمس اكبر من الارض . والضروري ما لا يمكن الفهم رفضهُ لانهُ معتمد على مؤيدات قطعيّة مثالهُ الشمس كائنة ثانيًا التصديق باعتبار محل التمييز المراد بهِ الموضوع المميز لا يخلو من ان يفترض الموضوع حسبما هو في ذاتهِ كافتراضهِ القمر جسمًا مستديرًا مساحة قُطرهِ نحو ثلثمائة الف متر . او ان يفترضهُ كما يظهر للاعين كافتراضهِ القمر قرصًا قطره نحو نصف متر

ثالثًا التصديق باعتبار أوجه التمييز يكون قطعيًّا او بيانيًّا صادقًا او كاذبًا اكيدًا او غير اكيدٍ ممكنًا او غير ممكنٍ

فيدعى التصديق قطعيًّا اذا كان ائتلاف الموضوعات او عدمه

ذاتيًا و بينًا فتظهر صحتهُ على البداهة مثالهُ الكل اعظم من جزءٍ
و بيانيًا اذا لم يظهر ذلك الائتلاف او عدمه على البداهة بل اقتضى
بيانًا مثالـهُ ثلاث زوايا المثلث الزوايا المستقيم الخطوط تعادل
زاويتين مستقيمتين. ويدعى صادقًا اذا كان الائتلاف او عدمه
حقيقيًا مثالهُ الضغط الهوائي يوجب صعود الماء الى الانابيب الفارغة
وكاذبًا اذا لم يكن ذلك الائتلاف او عدمه الَّا وهميًا مثالهُ الماءُ
يصعد الى الانابيب الفارغة لكي يملأ فضاءها. ويدعى اكيدًا اذا
اقتنع الفهم بالائتلاف او عدمهِ آمنًا الضلال مثالهُ كل انسان مايت
وغير اكيد اذا صدَّق الفهم امرًا ولم يكن آمنًا الضلال مثالهُ ليس في
الوجود الَّا شمسٌ واحدة. ويُطلق عليهِ ممكن او مترجح مثالهُ المريض
المؤيس من الاطباء لاشفاء لهُ ويُدعى غير ممكن او بعيد الامكان
اذا استند على براهين سخيفة مستبعدة الحدوث مثالهُ ان زيدًا ربما
يصادف قاتولاً حذاء باب دارهِ فاذًا يجب ان لايخرج

الجزء الثاني

في دلائل التصديق

لكل فعل محرك ودليل فلا بدَّ للتصديق من دلائل يُركن
اليها فالمقتضيات التي تحملنا على ايجاب التناسب او التنافي الكائن
بين الموضوعات تسمَّى دلائل التصديق لان هذا التصديق يقوم بذلك

الايجاب. لكننا نحتاج الى التاكيد لكي نتوصل الى صحة التصديق. والاّ تطرّق الضلال الى الفهم تحت شبه الصدق. وذلك بيّن. فما هو التاكيد اذاً. وجواباً على هذا يقال ان التاكيد هو اعتماد الفهم على حقيقةٍ ما بنوع كامل منزّهٍ عن الارتياب. وقد ذهب بعضهم[1] الى ان التاكيد هو عاصم امين يبلّغنا الى ادراك الحق وامتلاكه

ولسائلٍ ان يسأل هل التاكيد ممكن او هل يستطيع الانسان ان يتصل الى معرفة بعض حقايق بتاكيد. فالجواب نعم ولا شك بذلك

قضية منطقية

التاكيد ممكن ويراد بهِ امكانية الوقوف على بعضِ الحقايق بصحةٍ. فقد بنى بعضهم[2] التاكيد على اساس لاتزعزعهُ كل صدمات اهل الارتياب بان قال انا افتكر فاذاً انا موجود لاني لولم اكن موجوداً لما استطعت ان افتكر. فالفكر اذاً برهان الوجود. على ان الارتياب في حقيقة وجودنا من المحال طالما ان اعنى الارتياب يثبّت الوجود. حيث لولا الوجود لما امكن الارتياب. فكل الافعال البشرية والعلاقات النظرية التي تربط التصورات بعضها ببعض هي ايضاً برهان الوجود. فالتكبُّد مثلاً يشير الى وجود متكبدٍ

---

(١) المعلم لاميني (٢) المعلم ديسكاتوس

وتصوُّري تناسب التساوي بين اثنين فاثنين واعتباري مجموع ذلك اربعة لايدَع محلاً للريب في اني لو لم اكن موجودًا لما استطعت هذا التصوُّر . ثم لايمكني الريب بان توجُّعي ناشيٌ عن ألَم . كما لايمكنني الشك في كوني موجودًا عندما افكر . فاذًا الانسان قادرٌ ان يتاكد وجودهُ في الكيان وان يتحقق كونهُ مشعرًا بما حولهُ من الموضوعات . وبالاجمال يمكن ان يتاكد بعض حقايق . فالتاكيد اذًا ممكن

وزد على ذلك اني لما اتاكد حقيقة وجودي اشعر باني لست موجودًا من ذات نفسي لاني عرضة لتقلبات متداومة وخاضع لتأثرات كنت اودُّ اجتنابها فاذًا انا كيان عارض محدود غير كامل ومعلول علةٍ لازمة . فلا بدَّ لوجودي من علة مالكة ضرورة ما ينقصني من الكمالات اعني بها الوجود اللازم الازلية الاكتفاء عدم التغير عدم التناهي . لعمري ترى من ذا يستطيع ان يجعل كيانًا كهذا خاضعًا لحدٍ . أكيانٌ آخر . والحال هو العلة الاولى وهو اول العلل . او هل هو ذاتهُ اخضع جوهرهُ لحدٍ ما والحال ان كل ما لهُ من الكمالات هو ازليٌّ مع وجودهِ وبالتالي فلم يكن عُطُلاً منها قط حتى يجعلها خاضعة لحدٍ . فهذا الكيان الاول او العلة الاولى هو الله وجود الله اذًا نتيجة تُستلزَم من كياننا فصحَّ من ثمَّ ان التاكيد ممكن نظرًا لوجود الله وصحَّ اذًا ان الانسان قادرٌ ان يتاكد بعض حقايق

ضف الى ما ذكر اننا جميعًا نحمل طبيعيًا وقسرًا على التسليم بوجود عالمٍ ماديّ . لان مشاهدتنا الكائنات تكرارًا بوضوح وامتياز مما تقنعنا بوجودها حتمًا . فلو كان العالم غير موجود لقيل ان كيانًا ذا كمال غير متناهٍ قد استعمل قدرتهُ لخداعنا . فحاشا الله من ذلك . فالعالم الماديّ اذًا موجود . والكائنات موجودة . وبالتبعية التأكيد ممكن نظرًا لوجود العالم وما فيهِ فالانسان اذًا قادرٌ ان يتاكد بعض حقايق . وبالنتيجة فهناك حقايق راهنة يمكن الاعتماد على صحتها

ذلك برهان يؤيدهُ كثيرٌ من الموجبات . فالتاكيد يشمل مرتبة الصنايع والفنون ومرتبة العقائد الدينية . وهو مدرك في هذه كما في تلك

قد يؤخذ التاكيد على ثلثة ضروب . اولها معقول . ثانيها ماديّ ثالثها ادبي . فالمعقول هو نتيجة افعال الضمير وقوة البرهان . ومجرّد التصديق والاقتناع الباطن ويعتمد على جوهر الاشياء وعلى مبادي الحاق المعلولات بعللها او نسبة بعضها الى بعض جوهريًا . فكل ما بني على هذا التاكيد يمتنع كون حقيقتهِ على غير وجه مثالهُ اكيد هو عقلاً ان الكل اعظم من جزءِهِ وانهُ ليس معلول من دون علة

التاكيد الماديّ هو نتيجة تأثرات الحواس . ويعتمد على النواميس الطبيعية التي ما لم يعترها تغير يمتنع ان يكون الشئ على

غير الوجه المرسوم منها . مثالهُ اكيد هو ماديًّا ان الحجر المرشوق في الهوآء يهبط نحو الارض . وان الانسان الملقى في اتونٍ يفقد الحيوة

التاكيد الادبي هو نتيجة الافعال الادبية والصناعية والحوادث المشهود بها . ويعتمد على الصواب والاقتناع والخصال والمصطلحات والانفعالات النفسانية فتلك جميعها محركات اعتيادية لاعمال البشر مثالهُ اكيد هو ادبيًا ان سكان باريس لا يمكنهم ان يجمعوا على تاكيد امر كانهُ حقيقي حال كونهِ كاذبًا[1]

---

(١) على الحقيقة ليس الأ نوع واحد من التاكيد ويراد بهِ الاعتماد الباطن على الجودة والحكمة والصدق الالهي . على ان التاكيد العقلي انما يعتمد على الحاسة النفسانية التي قد غرستها اليد الالهية في كلٍ منا . وهذه الحاسة هي عمدة علم المعقولات ومبدا باطن لهُ الأ انها تعتمد على صدق الله الذي غرسها . ومثلهُ التاكيد المادي انما يعتمد على النواميس المنتظمة والمستقيمة التي رسمتها الحكمة الالهية على الكائنات باجمعها . فلولا هذا الاعتماد لما كان التاكيد المادي تاكيدًا . وقل هكذا في التاكيد الادبي فانهُ انما يفترض باننا لو كنا في ضلالٍ من جهتهِ لكان الله مطالبًا بضلالنا تعالى الله عن افتراض كهذا فانهُ نقصٌ في حقانيتهِ جل شانهُ ولذلك فالتاكيد الادبي والمادي والعقلي انما يعتمد ابتدائيًا على الصدق الالهي . وبالتبعية فليس بحصر القول الأ نوع واحد من التاكيد ويراد بهِ الاعتماد الباطن على الجودة والحكمة والصدق الالهي

وزد على ذلك ان الحقائق أما جلية بذاتها او انتاجيَّة . مثال الاولى الكل اعظم من جزءهِ . لا يجب ان تصنع بالغير ما لا نود صنيعهُ بنا . مثال الثانية ثلاث زوايا المثلث الزوايا تعادلهُ زاويتين مستقيمتين . يجب ان تصنع خيرًا مع المحتاجين

فهذه الضروب الثلثة من التاكيد تتنوع في مباديها ولكن ما آلها واحدٌ وهو افادة الصدق. على ان نواميس العالم الادبي ليست بذاتها اقل صدقًا من نواميس العالم المادي وكلاهما لا يمتاز قوة عن النواميس المعقولة المعتمدة على جوهر الاشياء فانهُ لامرٌ لا يشوبهُ ريب تبعًا لما عُرف من خصال الجنس البشري وخواصهِ ان من كان مالكًا صحة قواه العقلية لا يرمي بنفسهِ في وهدةٍ (فذلك تاكيد ادبي) ومثلهُ ان كرة المدفع المرشوقة في الهوآء ستنتهي بالسقوط (فذلك تاكيد مادي) وهاتان الحقيقتان تعادلان صدقًا الحقيقة التالية وهي ان ما كان مربعًا لا يكون مستديرًا معًا (فذلك تاكيد عقلي) والوجه في وحدة مآل هذه الضروب الثلثة من التاكيد انما هو وحدة صانعها وواضع النواميس المعتمدة عليها. فهو ذو جودة وحكمة وحقانية لاحدَّ لها.

اذا استطعنا. فهاك رتبتان من التاكيد. الاولى جلية بذاتها والثانية انتاجية. ولكن لمَّا كانت الحقيقة الحاصلة عن التاكيد الانتاجي لا نتبين لفهمنا ليسلَّم بها ما لم تعتمد على المبادي الجلية بذاتها كان مرجع التاكيد الانتاجي الى التاكيد الجلي بذاتهِ او القطعي الذي مبداهُ وركنهُ هو الحاسة الانسانية المغروسة في كل من البشر. والاعتماد على صدق مشترع النواميس الطبيعية ومبدع البنية الانسانية. اذًا ليس الاَّ نوع واحد من التاكيد. ثم ان معرفة الحقايق قد توخذ على وجهين احدها نظرًا الى الله وثانيهما نظرًا الى الانسان. فنظرًا الى الله تعالى انما هي معرفة كاملة لكل الكائنات مع روابطها. اما نظرًا الى الانسان فهي تصوّر الكائنات وروابطها حسبما تدرك من الفهم والتصديق السليم

فالنواميس المرسومة منهُ تعالى لصيانة تلك الحقايق لا تزال خاضعة لسلطـة مبدعها. ولم تكن لتخضع للتأثرات المغايرة من دون ارادتهِ. فهي على ما فيها من التنوُّع تأول لافادة الصدق والتاكيد على حدٍّ متساوٍ

فصحَّ القول اذًا ان التاكيد واحدٌ بذاتهِ انما اوجه التوصُّل اليهِ متعدّدة. لان الحقائق تظهر للنفس تارةً بواسطة حسّها الباطن. وحينًا بواسطة العالم المادّي والكائنات الطبيعية. ووقتًا بواسطة العالم الغير المادّي (المراد بهِ جوهر الاشياء والقضايا الجليّة الصدق والمبادي المعقولة والحقائق الأَدبية واعتبار شهادة التواتر واستخراج نتائج مستقيمة من مبادىء جليّة ثم الحقائق الفايقة الطبيعة). فالنفس في الحالة الاولى تبني حكمها على الحاسة النفسانية وبالثانية على شهادة الحواس وبالثالثة على الصدق المبين والشهادة البشرية ثم الوحي وعلى هذا فاوجه البلوغ الى تصديقٍ او حكمٍ صحيح. ثم الوسائل المتعددة الموصلة الفهم الى التاكيد العقلي والمادي والأَدبي هي خمسٌ. ويُراد بها الحاسة النفسانية. شهادة الحواس. الصدق المبين. شهادة البشر. الوحي.

. اولاً يراد بالحاسة النفسانية اشعار النفس الباطن بواقعة حالها

وتأثراتها الداخلة الملازمة لها (١) كالسرور والحزن والادراك والارادة وغير ذلك . ثانيًا يراد بشهادة الحواس اعتماد النفس على الحواس في تصديقها وجود الاجسام مع بعض خواصها كتصديقها وجود الشجر والملوح وغيرهُ لدى مشاهدتها ذلك . ثالثًا يراد بالصدق المبين اعتماد النفس على القضايا الجلية والمبادي العقلية والحقائق المستنتجة باستقامة من تلك المبادي مثالهُ الكل اعظم من جزءهِ . لابدَّ من علةٍ اولى للمعلولات . ثلث زوايا المثلث المستقيم الخطوط تعادل زاويتين مستقيمتين . اذا عادلت الالف الباءَ ثم حُذف شيءٌ من الياءَ زال التعادل بينهما . الخير والشر يتباينان جوهريًّا . عمل الخير واجتناب الشر واجب . رابعًا يراد بشهادة البشر اعتماد النفس على هذه الشهادة في تصديقها الحوادث السالفة مثالهُ ترويا افتتحها اليونانيون قيصر قهر سكان فرنسا القدماء . خامسًا يراد بالوحي اعتماد النفس على الصدق الالهي في تصديقها الامور الفايقة الطبيعة . واحيانًا في تصديقها الامور الطبيعية مثالهُ ابن الله مساوٍ الآب . عبادة الخالق فرضٌ على مخلوقاتهِ

---

(١) يراد بالتأثرات الملازمة ما لم يكن مستفادًا من الخارج فيختصّ بالحاسة النفسانية طبعًا . واما ما كان مستفادًا من الخارج فهو غير ملازم

في الحاسّة النفسانيّة

النفس من طبعها ان تشعر بالتأثرات الملازمة لها فهذا ما يراد بهِ الحاسة النفسانية فانها تحمل النفس على التأمل في ذاتها والالتفات الى التأثرات الملازمة لها . فمنها يستفيد كل عاقل تاكيد كونهِ موجودًا وهي قياس الواجبات المرتّبة على كل من الناموس الطبيعي . ومنها تستفيد النفس معرفة ذاتها اي كونها جوهرًا بسيطًا يتصرّف بقواه المختلفة التي لاتزال عاملة على التوالي ومن هذه المعرفة تتصوّر النفس ماهيّة الاشياء وقيامها بذاتها وعللها ومعلولاتها وانفرادها واجتماعها والابدية والزمان . ثم من هذه المبادي تلتفت النفس الى الكائنات الخارجة فتتصل الى تصوّر الكيان المطلق والعلة الاولى التي هي الله ومنهُ تنتقل الى الخلائق ومتعلقاتها متأملة في نظامها وتعدادها ومسبحة مبدعها العظيم

قضيةٌ اولى .

ان الحاسة النفسانية هي دليل للتصديق ذو صحة معقولة والمراد بذلك . أن تشعر النفس باطنًا بالتأثرات الملازمة لها فيكون عقليًا موكدًا ان اشعارها بذلك حقيقةٌ لا ريب فيها . على ان النفس تشعر طبعًا بكل التاثرات الملازمة لها . اي انها تعرف حالها وافعالها الباطنة الخ فلو لم تكن الحاسة النفسانية دليلاً للتصديق ذا صحةٍ

معقولة . او بالحري لو كانت تلك الحاسة قابلة ان تغشّنا ولا تزال حاسةً لصحَّ القول انها موجودة وغير موجودة معًا . فموجودة لاننا نشعر بمفاعيلها وغير موجودة لاننا نكون مغشوشين باعتمادنا على وجودها وذلك من المستحيلات . فالحاسة النفسانية اذًا هي دليلٌ للتصديق صادق ضرورة وعقليًا وقد اعترض قومٌ استخفافًا بصحة الاعتماد على هذه الحاسة بأن قالوا انها توؤكد في موضوعٍ واحدٍ و بوقتٍ واحد وجود الحرّ والبرد فاذًا صدقها محلٌّ للاشتباه . الجواب . كلاَّ . لان الحاسة النفسانية لا توؤكد ابدًا وجود حرّ وبرد في موضوع واحد و بوقت واحد. فذلك يكون كتاكيد من شهد ان جسمًا واحدًا منبسط ومنقبض معًا في جزء واحد من اجزائهِ وهو تناقض محض . فلو قيل انها تشير الى احتمال النفس ببرهة واحدة تأثرات حرٍّ و برد في اعضاء مختلفة من الجسم لسلّمنا . ولكن من المتضادات ان النفس التي هي جوهرٌ بسيط غير متجزّئٍ تتأثر محضًا كالاجسام المتجزّئة منفعلة بحرٍّ و برد او بانبساط وانقباض في برهة واحدة

قضيةٌ ثانية

ان الحاسة النفسانية هي دليل الحق الرئيسي الذي نعتمد عليهِ في تصديقنا ائتلاف الموضوعات او تنافيها حسبما تظهر لنا . و يراد

بذلك أن يظهر الموضوع للنفس تحت هيئة لم يكن هو عليها حقيقة وهي تفترضهُ كذلك. فذلك الافتراض صادق نظرًا للنفس وغير صادق نظرًا للموضوع. على ان الدليل الرئيسي لمعرفة الحق يقتضي اولاً ارتباطًا ضروريًا بالحق نفسهِ الذي شانهُ ان يقينا الضلال. ثانيًا ان يكون بيّنًا وغير ملتبس لكي يصحّ الاعتماد عليهِ. ثالثًا ان يصحّ وقوعهُ موقع الجواب النهائي الذي نعطيه اذا ما سئلنا لماذا نحن متحققون امرًا ما. والحال ان الحاسة النفسانية تمتلك هذه المقتضيات الثلاثة عندما نعتمد عليها في تصديقنا ائتلاف الموضوعات او تنافيها حسبما تظهر لنا. على انها اولاً مرتبطة ضرورةً بالحق مثالهُ أنهُ افترض هذا الحائط ابيض لانهُ يبان لي كذلك فاعتمادي على الحاسة النفسانية في تصديقي هذا هو مرتبط بالحق ضرورةً وهو بالضرورة صادق لان سواء كان الحائط ابيض او غير ابيض في ذاتهِ فهو حقًا ابيض نسبةً اليّ. لان نفسي متأثرة بهذا اللون والحاسة النفسانية تشعر بهذا التأثر. ولمَّا لم تكن هذه الحاسة الاَّ بيان تأثرات النفس دون التفات الى حقيقة الموضوع الخارج كان الحائط من ثم ابيض نظرًا اليّ فصحّ اذًا اولاً ان الحاسة النفسانية مرتبطةٌ بالحق ضرورةً اذا حملتنا على تصديق الموضوعات حسبما تظهر لنا. ثانيًا الحاسة النفسانية بيّنةٌ وغير ملتبسة لانها كائنة في النفس التي بواسطتها

تطلّعِ على ذاتها وتشاهد واقعة حالها وتشعر بالتأثرات الملازمة لها فصحّ اذًا ان هذه الحاسة بينةٌ وغير ملتبسة . ثالثًا يصحُّ وقوعها موقع الجواب النهائي الذي نعطيهِ اذا ما سئلنا لماذا نحن مصدقون امرًا ما . فلو سئلنا مثلاً لماذا نحن مصدقون ان هذا الحائط ابيض لجاوبنا نهائيًا ان ضميرنا وحاسّتنا النفسانية تبيّن لنا بان نفسنا متأثرة بهذا اللون . فصحّ اذًا ان الحاسة النفسانية يصحُّ وقوعها موقع الجواب النهائي الذي نعطيهِ اذا ما سئلنا لماذا نحن مصدقون امرًا ما . وبالاجمال قد تبيّن ان هذه الحاسة لها كل مقتضيات الدليل الرئيسي لتقوم مقامهُ فيصحّ الاعتماد عليها في تصديق ائتلاف الموضوعات او تنافيها ومن ثمّ فهي ذلك الدليل

في شهادة الحواس

ان النفس تبصر الاشياء المادية والموضوعات الطبيعية بواسطة القوى الخمس التي هي الحواس ويراد بها النظر والشم والذوق والسمع واللمس. فهي تبعًا لشيشرون نوافذ بها تبصر النفس الاجسام الخارجة فتتصورها أمّا في حالتها البسيطة كتصوّر الشجر او في حالتها المتنوعة كتصوّر الزوبعة (اي الهوآء في اضطراب) والصوت (اي رنين الهوآء) او عند اتصالها باحدى القوى كالرائحة

والطعم الخ[1]

والحسُّ بالاجمال هو تأثر متصل الى النفس بواسطة الجسم عند مماستهِ الاجسام الأُخر واقتبالهِ مفاعيلها اما باستقامة او بواسطة ما[2] وربما تُوُهِّمَ ان مبدأ الحسّ هو الموضوعات الخارجة والحواس معها حال كونها ليست الاَّ محركات لهُ وفاعلات بهِ فان نمدد يدنا الى آتون نتأثر ألمًا يتصل الينا باليد ومحركهُ هو النار فذاك التأثر هو حس ويُظن ان مبدأهُ اليد والنار وانما هما محركان لهُ وفاعلان بهِ والتأثر الحاصل عن تلك المحركات والعوامل

---

(١) يراد بحاسة البصر العين فبها نميز عددًا وافرًا من الاجسام مع كثير من صفاتها كالمساحة والهيئة والسكون والحركة الخ اما المسافة فلا يكفي البصر لتقديرها لان الباصرة تميز الالوان على الحقيقة نظرًا لنصاعتها وشحوبها او بعدها وقربها ولكن تمييز المسافة وتقدير البعد انما يختص باللمس ومن المعرفة الناشئة عن اللمس والنظر نبلغ الى تقدير المسافة حاسة الشم يراد بها الانف فبهِ نميز الريح وما يتعلق بها . حاسة الذوق يراد بها الحلق واللسان فبها نميز طعم المآكل وانواعها وهذا الطعم يختلف على اختلاف وضع اجهزة حاسة الذوق في كل منا . حاسة السمع الأُذن فبها نميز الاصوات وانواعها . حاسة اللمس سطح البدن بجملتهِ وخاصة اليد والاصابع فبها نميز عددًا وافرًا من الاجسام وكثيرًا من صفاتها كالصلابة والحرارة الخ (٢) ان الاجسام وتأثيراتها الرئيسية قد تتصل باستقامة بالجسم بواسطة الذوق واللمس . وقد تتصل بواسطة كالنظر والسمع فانها يحتاجان الى النور والهواء

يدعى شهادة الحواس [1]

ولكي تكون شهادة الحواس دليلاً يفيدنا البلوغ الى الحق يقتضي اولاً ان تكون موافقة الصواب . فان نقص هذا الشرط لااعتماد على تلك الشهادة متى حملتنا حواسنا على ان نثبّت للاجسام ما ليس لها من الصفات . مثالهُ ان نفترض مصدقين ان للشمس مترًا واحدًا من القطر وان الالوان مستقرّة في الزهور الخ [2] ثانيًا ان تكون في حالة الانتباه واليقظة . ولذلك فشهادة الحواس الراقدة لا تفيد صدقًا . ثالثًا ان تكون مستخدمة في محلها اعني ان كل حاسة تقوم بوظيفتها كالنظر لتمييز الالوان واللمس الاجسام الخ . رابعًا ان تكون لدى اتصالها بالموضوعات المتنوّعة صحيحة وسالمة من كل عجز فاذ تقرّر ذلك

نأتي بالقضية الاولى

ان شهادة الحواس هي لتصديق الماديّات دليلٌ ذو صحةٍ طبيعية . والمراد بذلك أن تعرفَ النفسُ بواسطةٍ طبيعية وجود

(١) ان محركات التأثر هي الاجسام الخارجة ومفاعيلها على الحواس . ولكن ما هو مبدأ هذه التأثرات وكيف تتصل بالنفس وتحركها لان تفكر . فهذا مشكل قد عجز عن حلهِ اعظم المحققين (٢) ان الالوان ليستِ مستقرّة بل مكتسبة من الضيا ومنجذبة نحو المواد التي من خواصها الطبيعية ان تجذب اليها تلك الالوان ومن هنا يصدر اختلاف الالوان لدى الاعين

جسم ما او بعض خاصاتهِ كالحجم واللون الخ فيكون وجود ذلك الجسم او تلك الخاصة اكيدًا ماديًا . مثالهُ ان ارشق حجرًا في الهواء فاكون متاكدًا ماديًا ان سيسقط لان ناموس التثاقل يضمن لي صحة ذلك . وان اشاهد قصدًا فاكون متاكدًا ماديًا باني لست معاينًا كوخًا لان ناموس المناظر يضمن لي ذلك فاذًا شهادة الحواس لتصديق الماديات هي دليل ذو صحة طبيعية

القضية الثانية

ان شهادة الحواس لتصديق وجود الاجسام بوجهٍ عام هي دليل صادق عقليًا والمراد بذلك ان هذه الشهادة تؤكد لنا وجود الاجسام بوجهٍ عام تاكيدًا عقليًا على انها تفيدنا اقتناعًا عامًا ثابتًا راسخًا بوجود الاجسام . قلنا اولاً اقتناعًا عامًا . ففي كل الازمنة والامكنة الحكماء والجهلاء الشبان والشيوخ المؤمنون والغير المؤمنين المحققون والغير المحققين وجميع البشر اجمالاً قد اعتقدوا ويعتقدون تبعًا لشهادة حواسهم بوجود الاجسام . وأهل الارتياب انفسهم بينًا هم ينكرون هذه الحقيقة قولاً فينادون بها عملاً لان انكارهم ذاتهُ هو ايجاب وها التواريخ والمؤلفات البشرية تؤيد لنا ذلك . فصحَّ اذًا ان الاقتناع بوجود الاجسام المستفاد من شهادة الحواس هو اقتناع عام . قلنا ثانيًا اقتناعًا ثابتًا فاذا فحص كلٌّ منا ذاتهُ يجد إقتناعًا

كاملاً مستقراً في نفسهِ يشهد لهُ بوجود الاجسام وذلك الاقتناع انما ينشأ عن تأثر حواسهِ من الاجسام الأُخر. فالحاسة النفسانية لاتترك سبيلاً للشك في ذلك. فصحَّ اذاً ان الاقتناع بوجود الاجسام المستفاد بواسطة الحواس هو اقتناع ثابت. قلنا ثالثاً اقتناعاً راسخاً فباطلاً يتشبَّث باقناع ذاتهِ من توهَّم ان لاحقيقة لوجود الاجسام فطالما نحن نشعر بالجوع والبرد والخوف الخ. نرى الحق يرغمنا بالتسليم أنَّ لنا جسماً يتحمل التأثرات ويشعر بالاحتياجات وان اجساماً أُخر تعمل فيهِ وتأثر عليهِ. فصحَّ اذاً ان الاقتناع بوجود الاجسام المستفاد بواسطة الحواس هو اقتناع راسخ. وقد تبيَّن انهُ ثابت وعام فصدق القول اذاً ان شهادة الحواس تفيدنا اقتناعاً عاماً ثابتاً راسخاً بوجود الاجسام

وهذا الاقتناع ينشأ عن تاكيد باطن بان الاجسام كائنة وما ذاك الَّا لان الله هو واضع هذا الاقتناع. فهو تعالى قد أهَّب النفس لتتاثر تاثراً عميقاً راسخاً لا شبهة بهِ بواسطة الحواس وهذا التأهب هو ملازم لنا وخاص بطبيعتنا ومستقرٌ فينا فاذاً هو آتٍ من الله. والَّا فممن يصدر. أمن النفس ذاتها والحال لو كان منها لأمكنها ابطالهُ او استبدالهُ بغيرهِ. ام من جسدنا والحال ان جسدنا ليس الَّا مادّة ضعيفة وقاصرة عن العمل بذاتها. ام هل تراهُ صادراً من فهم

مخلوق خارج عنا . والحال لا عمل في النفس لاي فهم مخلوق كان الاَّ بامر المبدع الاول وارادتهِ جلَّ شانهُ . فصحَّ اذًا ان تاهب النفس لان تستفيد تاكيدًا جليًا تامًّا . بواسطة الحواس هو عمل اليد الالهية . وبالتبعية ان الاقتناع بوجود الاجسام المستفاد بواسطة تأثرات الحواس هو اكيد نظريًا . فصدق القول اذًا ان شهادة الحواس لتصديق وجود الاجسام بوجهٍ عام هي دليل صادق عقليًا .

في الصدق المبين

ان النفس بواسطة الصدق المبين لتستفيد معرفة الخارج العقلي المراد بهِ جوهر الاشياء . والقضايا القطعية . والمبادي العقلية مع نتائجها فالصدق المبين هو ما اوجب جليًّا ائتلاف التصوّرات مع بعضها البعض او تنافيها بنوع غير قابل الرد . والمراد بهذه التصورات ما أُخذت عن الخارج المعقول كجوهر الاشياء والقضايا القطعية الخ . فالصدق المبين يوجب جليًّا التسليم بصحة القضايا الآتية وهي اولاً الكل اعظم من جزءهِ . الالف والباء حرفان . لا نعملنَّ بالغير ما لا نودُّ ان يُعمل بنا . ثانيًا ان ثلاث زوايا المثلّث الزوايا المستقيم تعادل زاويتين مستقيمتين . ان الالف ليست باء . يجب ان نحسن الى المحتاج متى استطعنا

وللصدق المبين ضربان احدهما مجرَّد والاخر منتَج . فالمجرَّد ما

وضح بديهيًا اي ما سلّم بهِ الفهم من اول وهلةٍ مثالهُ الكل اعظم من جزءٍ كما تقدم في الامثلة المذكورة آنفًا. والمنتج ما استُلزم من مقدمات صادقة فسلّم بهِ الفهم مثالهُ ان ثلاث زوايا المثلث الزوايا المستقيم تعادل زاويتين مستقيمتين كما سبق في الامثلة المار ذكرها

قضيةٌ اولى

ان الصدق المبين هو دليل للتصديق صادق عقليًّا اي أنَ يعتمد فهمنا على الصدق المبين في تصديقهِ امرًا ما فتصديقهُ يكون اكيدًا عقليًّا لان الصدق المبين لا يمكن ان يغشّنا ابدًا والّا لالتزمنا ان نسلّم بوجودهِ وعدمهِ معًا . فبوجودهِ لاننا نشعر بصحتهِ وصدقهِ من دون شبهة او ريب . وبعدمهِ لانهُ يُحسب غاشًا كاذبًا وبالتبعية غير موجود وذلك محال . فالصدق المبين اذًا غير قابل ان يغشنا فثبت انهُ دليل للتصديق صادق عقليًا . وزد على ذلك ان الصدق المبين ليس الّا بيان جوهر الاشياء لدى الفهم واقتسارهُ على التسليم بتناسبها او تنافيها مع بعضها البعض فاذًا هو دليل للتصديق صادق عقليًا لان جوهر الاشياء لا يتغيّر ولا يستطيع الفهم التمنّع من ادراكهِ فلو امكن الضلال في ذلك لوجب ان الموضوعات الداخلة تحت الصدق المبين تكون ولا تكون معًا وذلك محال فاذًا الصدق المبين هو دليل للتصديق صادق عقليًا

وعلى الفهم ان لا يتجاوز حدود الصدق المبين مجرّدًا كان او منتجًا لان ما دون ذلك وما فوق قد يعتريهِ الابهام وقد لا يفيد الصدق الجلي

قضية ثانية

ان الصدق المبين هو دليل الحق ابتدائيًا في تصديق الاشياءِ كما هي بذاتها اعني ان يعتمد فهمنا على الصدق المبين في تصديقهِ شيئًا ما فذاك التصديق صادق لا محالة . على ان الصدق المبين يعتمد على ثلاثة مقتضيات يفترضها الدليل الابتدائي في معرفة الحق ويراد بها اولًا ان الصدق المبين مرتبط بالحق ضرورة مثالهُ الكل اعظم من جزئهِ . لا نعملنَّ بالغير ما لا نودّ ان يُعمل بنا . ثلاث زوايا المثلّث الزوايا المستقيم تعادل زاويتين مستقيمتين . فهذه القضايا البينة الصدق هي مرتبطة بالحق ضرورة لان جوهر موضوعاتها يستلزم ذلك فالصدق المبين اذًا مرتبط بالحق ضرورة . على اننا لو افترضنا الخلاف لما استطعنا ان نجد واسطة طبيعية لمعرفة حقيقة الحوادث الخارجة المعقولة مجرّدة كانت او منتجة . والحال ان حقانية الكيان الاعظم لا تسمح بذلك والحاسة النفسانية تدحضهُ صريحًا . بناءً عليهِ التصديق المستند على الصدق المبين هو صحيح ضرورةً . وبالتبعية هو بالضرورة مرتبط بالحق . ثانيًا ان الصدق المبين هو بيّن وغير

ملتبس فيعادل او يسمو ببيانهِ على كل افعال النفس الاكثر بيانًا. لانهُ يشمل حدّ الاشياء جوهريًا فهو من ثم كل البيان. ثالثًا ان الصدق المبين يقع موقع الجواب النهائي الذي نعطيهِ اذا سئلنا لماذا نحن مصدقون امرًا ما. مثالهُ ان نسأَلهُ لماذا نحن مصدقون ان الكل اعظم من جزئهِ وانهُ لا يجب ان نعمل بالغير الخ فنجيب حالاً آمنين الضلال اننا مصدقون ذلك لانهُ معتمد على الصدق المبين. ولذلك فهو جليٌّ وبيّنٌ بذاتهِ. فصحَّ اذًا ان الصدق المبين هو الجواب النهائي الذي نعطيهِ اذا سئلنا لماذا نحن مصدقون امرًا ما. وقد تقدم الايضاح بانهُ مرتبط بالحق ضرورة وانهُ بيّن فصدق القول بالجملة ان الصدق المبين يعتمد على مقتضيات دليل الحق ابتدائيًا في تصديق الاشياء كما هي بذاتها وبالتالي فهو ذلك الدليل نفسهُ. الَّا انهُ يجب الاحتراز من توهم وجود الصدق المبين لاسيما في القضايا المنتجة حال كونهِ غير موجود. فعدم التروّي يخدعنا والتعمق في البحث يملّنا وخيال الصدق يوهمنا الحقيقة فلكي نجتنب هذه المحذورات يقتضي ان نصغى لصوت الصواب. ولكن قد يتغلب اننا لانود الرشد او الارتشاد

في شهادة البشر

ان المملكة الخارجة المعقولة تتضمن فضلاً عن مرتبة الحقايق

التي تكلمنا عنها آنفًا مراتب اخرى من الحقايق المهمة . يعتمد بعضها على الصدق البشري او يكون مستندًا على النواميس الطبيعية الغير المكتشفة . من ذلك جملة حقايق ادبية وصناعية و بعضها يحدث بعيدًا عنا او يكون قد تقدمنا . من ذلك الحوادث التاريخية . فكلها تتصل معرفتها الى النفس بواسطة شهادة البشر و يراد بها اتفاق عدد معلوم من الانام في رواية حادثة ما

ولما كانت شهادة البشر بذاتها غير منزهة عن الضلال وجب ان يقاس اعتبارها على قياس صدق ناقليها وعلى جوهر الحادثة المنقولة والمؤيدات التي تؤكدها مطلقًا ان ناقلي الحوادث أَما انهم شاهدوها عيانًا او انهم رووها عن غيرهم . فاولئك يدعون شهود عيان وهولاء شهود سماع او مؤرخين فاولاً ان المؤرخين امَّا انهم معاصرون الحوادث او متأخرون عنها . فان تمت في زمانهم فهم المعاصرون . وان تقدمتهم فهم المتاخرون . ثانيًا ان المواد المروية او المنقولة اما ان تكون ادبية او صناعية او تاريخية . فالادبية هي التعاليم الملاحظة سلوكنا والمرتبة واجباتنا الطبيعية . والصناعية هي الحقايق المكتشفة والمعتبرة عند المحققين ذوي الدقة . وقد يسلَّم بها كمبادي قطعية على نوع ما . والتاريخية هي كل الحوادث التي جرت ولم نشاهدها فينقلها التاريخ لنا . وهذه الانواع الثلاثة من المواد قد

تكون معاصرةً لنا او متقدمةً علينا . خاصّةً او عامة . مهمّةً او غير مهمّةٍ . مناسبةً التفاؤلات السابق تصديقها او منافيةً لها . واضحةً او مشكلةً . طبيعيّةً او فايقة الطبيعة . فتكون معاصرةً اذا تمّت في مدّة حياة المؤرخ فان تقدّمتهُ كانت سالفةً . وتكون خاصّةً اذا استندت على شهادة القليلين فان كثر عدد الشهود اضحت عامّةً . وتكون مهمة اذا انطوت على امورٍ مفيدةٍ او ارتبطت بحوادث مهمة . وتكون مناسبة التفاؤلات السابق تصديقها اذا ناسبت ذوق العامّة وارائهم فان ناقضتها كانت منافيةً التفاؤلات . وتكون واضحةً اذا تيسّر فهمها عند العامّة والّا فهي مشكلة . وتكون طبيعية اذا ناسبة النواميس الطبيعيّة المألوفة فان نافتها كانت فايقة الطبيعة . ثالثًا لكي يصحّ الاعتماد التام على صدق شهادة البشر يقتضي لان المواد التاريخية ترافقها عدّة مؤيدات . فان كانت تلك المواد ادبيّة او صناعية وجب اولًا ان تكون ممكنة وموافقة الصواب . وهذا بيّنٌ . ثانيًا ان تكون ذات اهميّةٍ لان الامور تقتضي بحثًا واكتراثًا على حسب اهميتها . ثالثًا ان تكون مستندة صريحًا على شهادة انامٍ محققين وبعيدين من الخداع والانخداع فلا يشك بصدق شهادتهم . رابعًا ان تكون منتقلة بتسليم متسلسل فلا يعتريها تغييرٌ جوهري . فان كانت المواد التاريخية عبارة عن حوادث سالفة كان حكمها على ما ذكر اولًا وثانيًا وثالثًا

في حكم المواد الادبية والصناعية ثم وجب رابعًا ان تكون مرتبطة مع حوادث متاخرة عنها وداعيةٍ اليها بيان امرها . لان حوادث هذه صنعتها تشير طبعًا الى التي سلفتها واوجبت حدوثها . خامسًا ان تكون بيّنة ومقرّرة حتى من الذين يحاولون انكارها او على الاقل ان لاتكون محلاً لانتقادٍ صوابي . فاذ تقرّر ذلك نأتي

بالقضية الاولى

وهي ان شهادة البشر في المواد الادبيّة والصناعية ذات المؤيّدات المقرّرة آنفًا هي دليلٌ للتصديق منزّهٌ عن الضلال وصادق صوابيًا اي انها تفيدنا تاكيدًا صوابيًا محضًا فيما يُناط بالحوادث الأَدبية والصناعية

فشهادة البشر في الحوادث المشار اليها وتحت المؤيّدات المقدم ذكرها آنفًا ليست الاَّ الرأْيَ العام في اسمى درجاتهِ او هيَ رأْيٌ سديدٌ لايدع لاحدٍ محلاًّ للشك ويبين على الفور صدق المسئلة او كذبها . او هي عبارة عن حقايق راهنة قد ختمت عليها يد القدميّة فانزلت منزلة الناموس .فشهادة البشر اذًا في مثل الحوادث المقدم بيانها هي دليلٌ منزّهٌ عن الضلال

على انهُ لو امكن ان الشهادة البشرية تخدعنا في مثل هذه المواد لوجب ان نسلّم بوجود عمدةٍ مؤلّفةٍ من جمٍّ غفيرٍ من البشر

اغلبهم ممتازون بفضلهم وكراماتهم ومعارفهم ومنهم من لا يعرف احدهم الآخر. وان تكون هذه العمدة مؤلفة على غير قصدٍ او حجةٍ او (فائدةٍ) بل ان غايتها الوحيدة خداع الآخرين فيما يلايم حادثة مهمة ومشتهرة. والحال ان امكانية اقامة كذا عمدةٍ مما ينافي كل نواميس الصواب والعوايد الاكثر اهمية واعتبارًا عند عموم البشر. وبالتالي فتصديق نشور ميتٍ لأسهل من تصديق امكانيتها. على ان نشور الميت انما ينافي النواميس الطبيعية ولكن عمدة كهذه انما تغائر النواميس الصوابية وامكان كلاهما يقتضي معجزة.. الّا ان معجزة نشور الميت هي لايقة بصانعها خلافًا لخارقة قيام تلك العمدة. فان نشر الله ميتًا اظهارًا لجودته عزّ شانه او تاييدًا لبعض الحقايق العظمى فذاك شاهدٌ لقدرته الغير المحدودة. ولكن ان خرق الله تراتيب الالفة واوقف محرّكات الاعمال الصوابية او حمل البشر على تجاوز كل النواميس المعتمد عليها سلوكهم وذلك كلهُ خداعًا للبعض فذا صنع قدرةٍ خاليةٍ من الحكمة الملازمة لهُ تعالى فتحاش الله عن مكرٍ مستكره كهذا. اذًا هو امرٌ اكثر امكانًا ان ينشر ميتٌ من ان يتواطاء جمٌ غفيرٌ من الناس المختلفي الأهواء والآراء على خداع الآخرين فيما يتعلق بحادثةٍ ادبيةٍ او صناعية ذات المؤيدات المقدم ايرادها آنفًا وذلك من دون داعٍ. وبالتالي صدق القول ان شهادة البشر هي دليلٌ صادقٌ منزهٌ

عن الضلال في تصديق المواد الأدبية والصناعية

القضية الثانية

ان شهادة البشر في المواد التاريخية ذات المؤيدات المقررة آنفًا هي حقًا صادقةٌ صوابيًا وذلك اولاً فيما يتعلق بالمواد الطبيعية سواءٌ كانت معاصرة المورّخ او متقدمة عليه. ثانيًا فيما يتعلق بالمواد الفايقة الطبيعة

قلنا اولاً ان شهادة البشر صادقةٌ صوابيًا فيما يتعلق بالمواد الطبيعية المعاصرة المورّخ او المتقدّمة عليهِ. فالمعاهدة انما نتاكد صحتها اذا رواها لنا شهود غير قابلي الانخداع في الوقوف على حقيقتها وغير مريدين ان يخدعوا احدًا بما يشهدون بهِ او لو انهم ارادوا ذلك لما استطاعوه. والحال ان كثيرًا من المواد المعاصرة المورخين قد اعتمد على شهودٍ خاضعين لهذه المفترضات. على انهُ اولاً من الحوادث ما لا يمكن للشهود بها ان ينخدعوا في البحث عن صحتها فيتوقع غالبًا ان شهودًا كثيرين ينقلون حادثة مهمة ومعروفة وسهلة الفهم والمأخذ عند الجميع لذلك لا يمكن لشهود حادثةٍ كهذه ان ينخدعوا الا اذا افترضنا بانهم لدى مشاهدتهم اياها قد عدموا فجاءةً صحة قواهم جميعها وغدوا عرضةً لانخداع تام وعام. والحال ان افتراضًا مثل هذا ينافي نواميس الصواب وقد يضحى الباري تعالى معلمًا الضلال لذا سمح

بانقلاب فجائي كهذا في النواميس الطبيعية وحاشا لله من ذلك

فصح اولاً ان من الحوادث ما لا يمكن لرواته ان ينخدعوا. ثانياً ان من الحوادث ما لا يريد رواته ان يخدعوا احداً بما يرونهُ اذ لا مصلحة لهم بذلك ومجرَّد ارتكابهم اياه مما يجلب عليهم الملامة العامة . فترى ايُّ مصلحةٍ لمن عاين ثورة فرانسا سنة ١٧٩٢ وما تبعها من التقلبات ان ينكرها. لعمري لو وجد من تجاسر على ذلك لحسب من قسم المعتوهين . وذلك بينٌ. وزد عليهِ ان مما ينافي الطبع ان يتنازل الانسان لدنية كهذه . فصح ثانياً ان من الحوادث ما لا يريد رواتهُ ان يخدعوا احداً بما يرونهُ

ثالثاً ان من الحوادث ما لا يمكن لرواتهِ ان يخدعوا احداً ولو تعمدوا ذلك والمراد بهذه الحوادث ما كانت شهيرة وذات اهمية عامة. فشهودها لا يستطيعون ان ينقلوها على خلاف الحقيقة ولو تعمدوا. لانهُ عدا الميل الغريزي بالانسان نحو الحق فحقانية البعض ومصالح الآخرين وانفعالات غيرهم لا تدع محلاً لانتصار الضلال في كذا حادث والحق يبان باكثر جلاء على حسب عظم اشتهار الحادثة وكثرة الشهود بها .فلو ان مؤرخاً معاصراً قيصر اراد ان يقنع الجيش الروماني بانهم لم يعبروا جبال الألب قط . فهل كان باقي المؤرخين اللاتينيين يصمت عنهُ . او ان احد اصحاب الجرائد اليومية في سنة

١٨٣٠ اعلن ان الاجانب اجلسوا لويس فيليب على عرش الملك فهل كان سائر اصحاب الجرائد يصمت عن ادحاض هذا الكذب. فصحَّ ثالثًا ان من الحوادث ما لا يمكن للشهود به ان يخدعوا احدًا ولو تعمدوا ذلك . وبالاجمال فقد تبين ان شهادة البشر صادقة ادبيًا فيما يتعلق بالمواد الطبيعية المعاصرة المؤرخ

اما المواد المتقدمة على المؤرخ فالتسليم او التقليد . والتاريخ . والآثار القديمة تحققها لنا . لان هذه جميعها مؤيدات تبين الحق بنوعٍ اكيد وتسلمهُ الى المتأخرين .فاولاً التقليد وهو وسيلة اكيدة لاثبات الحوادث السالفة على إنهُ يتوقع غالبًا ان حادثة سهلة المعرفة ومهمة ومشتهرة تتصل الينا بسلسلة شهود غير منقطعة تبتدي حلقتها الاولى من الحادثة وتنتهي حلقتها الاخيرة بين ايدينا . فسلسلة مثل هذه تنقل الينا حادثة ماضية على ثقة. ولمن الواضح ان الضلال لا يمكن ان يدخل في الجيل الذي تمت فيه الحادثة لكثرة عدد الشهود العيانيين الذين لا يمكن انهم يخدعون في مسئلة سهلة المعرفة ومهمة ومشتهرة حسبما تقدم البيان . ثم لا يمكن ان يسري الضلال الى الجيل الثاني او الثالث او ما يليهِ من الاجيال المتاخرة عن الحادثة لان الاجيال لا تضمحل سريعًا وبصفقة واحدة بل تتوالى رويدًا رويدًا وبنوع لا ينتبه اليهِ فالجيل الثاني يشاهد الاول. الاب يعيش مع ابنهِ وابن

صديقهِ . فلو سرى الضلال الى الجيل الثاني لانكرهُ وصححهُ اهل الجيل الاول الشاهدون بصحتهِ ومثلهُ لو سرى الى الجيل الثالث لانكرهُ اهل الثاني وهلمَّ جرًّا . فاذًا لا محل لدخول الضلال في الجيل الاول او في الاجيال المتاخرة عنهُ . ولذلك فسلسلة شهود غير منقطعة تفيدنا بصدق حدوث مسئلةٍ ما ماضية . فصحَّ اذًا ان التقليد هو وسيلة اكيدة لاثبات الحوادث السالفة . ثانيًا التاريخ وهو شهادةٌ صادقةٌ بصحة الحوادث السالفة . فتبعًا لقواعد الانتقاد الاشد صرامة ان التاريخ يستحق الثقة اذا كان منزهًا عن الشبه وصادقًا وصحيحًا . والحال ان الوقوف على كون التاريخ متصفًا بهذه المؤيدات او غير متصف سهلٌ . فاولًا اذا كانت عليهِ سمات الجيل المنسوب اليهِ واشار الى خصال المؤرخ مقررَّةً كانت او مفترضة او شهد المعاصرون بانهُ عمل من كتبهُ فيكون منزَّهًا عن الشبه اي يكون مؤلفًا حقًا من المؤرخ المكنيّ بهِ . وقد ارتاءي المحققون بان الكتاب يحسب منزَّهًا عن الشبه متى شهد التقليد المتسلسل منذ تاريخهِ بصحة نسبتهِ لمن كتبهُ . ولما كانت معرفة ذلك سهلة صحَّ ان الوقوف على حالة التاريخ سهل بالنسبة الى ذلك . ثانيًا اذا اثر المؤرخ الحوادث التي يرويها عن التقليد الراهن وعن الآثار القديمة وكان نصهُ وارآؤهُ رصينة لا تعرض فيها كان تاريخهُ صادقًا اي غير منطوٍ الّا على مواد صادقةٍ اكيدة

والحال ان من قرأ تاريخًا ما عرف بسهولةٍ حالة المؤرخ نسبةً لذلك فصحَّ اذًا ان الوقوف على حالة التاريخ باعتبار الصدق او عدمهُ سهلٌ . وقد تقدم بانهُ ليس المؤرخ بمفردهِ يشهد بما يرويهِ لان الحوادث قد تمت على رؤُوس الملا فلو كذب بها المؤَرخ لشجبهُ المعاصرون . والحاجة تدعو الى يسيرٍ من التروي لمعرفة هذا الشجب والحكم في صوابيتهِ او عدمها . فواضحٌ اذًا اما الوقوف على حالة التاريخ باعتبار الصدق او عدمهِ سهلٌ . ثالثًا اذا قوبلت نسخٌ متعدّدة من تاريخ واحد خطًّا كانت ام طبعًا فتضمنت جوهريًا ذات الحوادث وذات سلسلة المواد التاريخية مختلفةً كانت اختلافًا عرضيًا او غير مختلفةٍ كان التاريخ صحيحًا اي منزهًا عن المغايرات الجوهرية . ولما كان عمل مقابلات كهذه والوقوف على نتائجها سهلاً كان الوقوف على حالة التاريخ باعتبار الصحة او عدمها سهلاً . وقد تقدم البيان ان الوقوف على حالتهِ باعتبار كونهِ منزّهًا عن الشبه او غير منزّهٍ ثم باعتبار كونهِ صادقًا او غير صادقٍ سهلٌ . فصدق القول بالاجمال اذًا ان التاريخ هو شهادة صادقة بصحة الحوادث السالفة .

ثالثًا ان الآثار القديمة هي شهادة صادقة بصحة الحوادث السالفة فهذه الآثار لها مع عدّةٍ من تلك الحوادث حتى الاكثر قدمية منها علاقاتٌ مستقيمة ومستلزمة ضرورةً . لان تشييد تلك البنايات

لم يكن الّا لداعي هاتيك الحوادث ولكي تحمل آثارها وتخلد ذكرها. فلو كانت الحوادث اوهامًا لاضحت تلك الآثار عضدًا للكذب وكان من لازم الضرورة ان جميع المعاصرين يكونون قد عضدوا الخداع ولم يكن بينهم واحدٌ ذو حقانية وشهامة ليكشف هذا الخداع الى الاجيال المتأَخرة فذلك محالٌ. فتبين اذًا ان الآثار القديمة لها علاقاتٌ مستقيمة مع كثير من الحوادث. وصدق القول بالتبعية ان الآثار القديمة هي شهادة صادقة بصحة الحوادث السالفة وقد سبق البيان ان التاريخ والتقليد هما كذلك ايضًا فصحَّ القول بالاجمال ان التقليد والتاريخ والآثار القديمة تحقق لنا الحوادث السالفة والحال ان هذه جميعها اعوان الشهادة البشرية او بالحري عين تلك الشهادة وذلك بين فصحَّ اذًا ان شهادة البشر صادقة صوابيًا فيما يتعلق بالمواد السالفة. وقد سبق البيان انها صادقة صوابيًا فيما يتعلق بالمواد المعاصرة المؤرخ فصدق القول اجمالًا ان شهادة البشر صادقة صوابيًا فيما يتعلق بالمواد الطبيعية المعاصرة المؤرخ او المتقدمة عليهِ

قلنا ثانيًا ان شهادة البشر هي حقًا صادقةٌ صوابيًا فيما يتعلق بالامور الفايقة الطبيعية. على ان الحوادث الفايقة الطبيعية انما تنافي النواميس الطبيعية المالوفة فحوادث مثل هذه يسهل تاكيدها كما

سهل في الحوادث الطبيعية. فتكون معروفة ومهمة ومعتبرة كالحوادث الطبيعية ولا يمكن للشهود العيانيين ان يخدعوا او يخدعوا احدًا في تلك كما لا يمكنهم في هذه لان معاينة آية سماوية منافية نواميس الطبيعة ليست باشد صعوبة من معاينتها لو كانت نتيجة تلك النواميس. مثال ذلك ان لمس انسان حيٍّ بعد قيامهِ من الموت لا يختلف عن لمسهِ حيًا قبل موتهِ. فاذًا تأكيد الحوادث الفايقة الطبيعة هو سهلٌ كالحوادث الطبيعية. ولذلك فشهادة البشر فيما يتعلق بالحوادث الفايقة الطبيعة هي حقًا صادقة صوابيًا وقد سبق البيان بانها كذلك نظرًا الى الحوادث الطبيعية معاصرة كانت او سالفة فصدق القول بالاجمال ان شهادة البشر فيما يتعلق بالمواد الطبيعية والفايقة الطبيعة هي حقًا صادقةٌ صوابيًا واذ تقرّر ذلك ظهر جليًّا فساد مذهب البيرونيين(١) وانما كرهًا الجهل نظير جهلهم يأتي بالبرهان التالي

قضيةٌ منطقيةٌ

ان مذهب البيرونيين فاسدٌ سواءٌ ناقض جملة الحقايق

(١) ان البيرونيين نسبة الى بيرون قبل المسيح بسنة ٣٢٠ هم من جملة اهل الارتياب الذين يشكون مرتابين في الحقايق الاكثر بيانًا فينكرون فائدة الشهادة البشرية ولا يحسبون شيئًا اكيدًا. فبالاجمال هم اصحاب الارتياب العام

الادبية والصناعية والتاريخية او نافي كل رتبة منها على حدتها

على انهُ مما ينافي الصواب التسليم بمبداء مغائرٍ المبادي الطبيعية وهادم الديانة ومنافٍ روابط الهيئة الاجتماعية . والحال ان طريقة البيرونيين هي كذلك اعني انها ارتياب عام في الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية سواء اعتبرت بجملتها او بافرادها

فالارتياب العام في الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية مجملاً هو اولاً مغائر المبادي الطبيعية المغروزة جوهريا في النفس . لانهُ من مستلزمات الطبيعة البشرية تصديق الحقايق المهمة والمشتهرة والسهلة المعرفة متى اتصلت الينا من عددٍ وافرٍ من الاشهاد العيانيين من كل سنٍ ومرتبة ومذهب . فمن المحققين كما والاميين من اناسٍ مختلفي الوطن والعوائد والمصطلحات والتفاؤلات او من ناسٍ قليلي العدد ولكنهم عُرفوا بالاستقامة واصابة الفكر وسمو الفضل ولم يكن لهم مصلحة ان يغشوا الغير وكان الكذبُ مما يضر بهم . فالصواب يدلنا ان شهوداً كهولا لايقبلون الخداع او الانخداع . على ان اتفاقهم على المكر او امكان انخداعهم والحالة هذه ينافي النواميس التي يعتمد الصواب عليها منافاةً ليست باقل مما ينافي النواميس المعقولة (الميتافيزيكية) كون الشيء الواحد مربعاً ومستديراً معاً . فمن شكَّ عن جدٍ في التقلبات التي طرأت على حالة فرانسا القديمة بالنظر الى حالتها

الحاضرة. او من ارتاب في تثاقل الهوا آلذي بينهُ غاليلوس وعضدهُ توريجيلي. ومن انكر وجود نينوس و بريام والاسكندر العظيم ولويس الرابع عشر لم يكن اهلاً ان يسمى عاقلاً. ومن قال بغير هزل انني مرتاب في حقيقة وجود اجدادي لاني لم أَرَهم فقد استحق سجن المجانين اذ انه اليق بهِ من قصاص العاقلين فصحَّ اذاً ان الارتياب العام في الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية هو مغايرٌ المبادي الطبيعية

ثانيًا هو هادم الديانة. على ان الديانة الحقيقية حتى والمذاهب الكاذبة ايضًا انما تعتمد باجمعها على مبادي ادبية وصناعية وتاريخية فالعقايد المفترضة من تلك الاديان هي من قبيل المبادي الادبية. والمعجزات المصنوعة لتا يدها حقيقةً كانت او كاذبة هي من قبيل المبادي الصناعية ثم التاريخ يدلنا على منشي الديانة وهيئة ابتدائها ونموها واسما آلذين آمنوا بها اولاً والوسائل المستعملة لانتشارها ثم نجاحها وغير ذلك. والحال لو سلمنا بجواز الارتياب لهدمنا ركن الاديان مهما كانت وتركناها متزعزعةً ومتلاشيةً. لان الريب نقيض الاعتقاد. وعدم الايمان عبارةٌ عن بطلان الذبيحة. وبطلان الذبيحة هو بطلان الديانة. فالمسيحي الذي لا يحسب المعمودية الاَّ رسماً وضع في الجيل الثالث. ولا يفترض كسوف الشمس حين

موت المخلص الا حادثة طبيعية بكل ظروفها . او المسيحي الذي يرتاب في حقيقة وجود المسيح انما يعتبر الديانة المسيحية وهماً فارغاً . ومثلهُ اهل المذاهب الأُخر اذا كانوا مرتابين في ديانتهم فالأَجدر بهم ان يمزقوا مصاحفها . فصحَّ اذاً ان الارتياب العام في الحقايق الأَدبية والصناعية والتاريخية مما يهدم الديانة

ثالثاً هو منافٍ روابط الهيئة الاجتماعية . اذ ان كل هيئة اجتماعية انما هي مؤَسسة على ركن الأَداب المحترمة حتى عند الذين لاديانة لهم . ومعتمدة على بعض مبادي صناعية تقل دقتها او تكثر. ففي الهيئة الاجتماعية يطلب حسن النظر في الحالات ومراعاة اللياقة وتلك الهيئة مبنية على نواميس راهنة تربطها وترتبها فتضمن بذلك حقوق الخاص والعام. والحال لو سلمنا بالارتياب العام لاستطاع كل منا ان يتجاوز حدود العوائد الاجتماعية وان لايعباء بالوسايل التي اتخذتها الصناعة لسد الاحتياجات او لمنفعة المتمدنين ورفاهيتهم. وان ينكر صوابية تلك الهيئة ولزومها وحقانية السلطة التي تسوسها مع صحة العقول الناقلة حقوق التملك من يدٍ الى يدٍ . ولجاز بالتبعية لكلٍ ان يدَّعي بحق الملك والسلطة غير مكترثٍ بالشرع بل يستولي على ما يلائمهُ فيستملكهُ او على الكثير يشاطر بهِ المتملك الحالي مفترضاً بان حقوقاً كهذه يصح اتصالها اليهِ من الاقرباء الخصوصيين ومن غيرهم

على حدٍّ متساوٍ . والحال لايمكن قيام الهيئة الاجتماعية على اصولٍ كهذه وذلك بينٌ. لاننا نصبح حينئذٍ ولانرى الاَّ قوماً اشقياءَ يستولي عليهم في الغد قومٌ آخرون اشقى واقوى منهم . فصحَّ اذاً ان الارتياب العام في الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية هومنافٍ روابط الهيئة الاجتماعية .وقدسبق البيان انهُ مغائر المبادي الطبيعية وهادم الديانة فصدق القول اذاً ان التسليم بصحة الارتياب العام في الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية هو منافٍ الصواب. و بالتبعية فالتسليم بصحة الارتياب في احدى مراتب هذه الحقايق هو منافٍ الصواب ايضاً . وذات البراهين المبينة فساد طريقة البيرونيين نظراً للمراتب الثلث المقدم ذكرها اجمالاً تبيّن ايضاً فساد الارتياب في ايٍّ كان منها على حدةٍ . لذلك صحَّ القول ان مذهب البيرونيين فاسدٌ سواءٌ ناقض جملة الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية او نافي كلَّ رتبةٍ منهــا على حدةٍ

قال بعضهم[1] ان الالفة الكائنة في المدينة والعيلة والديانة انما تنشاءُ عن الحوادث التي قد حجبها عن اعيننا ستر القدمية او شيءٌ اخر على ان ميلادنا مثلاً في حضن فرانسا التي نحن بها قاطنون وانتسابنا برباط الأُلفة او القرابة الى البعض ثم معرفتنا الشرايع التي رُسمت او الغيت والعهود التي تجمع دُول اوروبا معًا وتؤلف

(١) المعلم فراسينوس

حقوق الشعوب بالتبادل فهذه جميعها موادُّ تعلمناها من اقراننا. ومثل ذلك مبادي الانعطافات اللطيفة وتقارب الطوائف البشرية ثم كل ما يراد بهِ الراحة العامة فمعرفتنا اياه تعتمد على الشهادة البشرية واذ ذاك فلا نعتقد فقط بالحقايق التي لم نرَها ونجعلها دستوراً ننقاد اليهِ في مصالح هذه الحيوة بل اننا ايضاً نقيمها ركناً نبني عليهِ اكثر الواجبات التي يعتمد عليها الضمير. وهاك بيان ذلك

ان الطاعة الى الشريعة فرضٌ ولكني لم اكن حاضراً عند ما رسمت فكيف اتاكد انها صادرةً ممن لهُ سلطان وضعها. الجواب بشهادة الغير

واحترام الولاة فرضٌ الأَّ اني لم اكن موجوداً حين نصبوا فكيف اقف على صحة السلطة التي يقيمونها. الجواب بشهادة الغير

ومثلهُ قيام الورثة او الاوصياء بوصايا الميت وبعهودهِ هو فرضٌ غير اني لم اكن حين عقدت تلك العهود ولم اشاهد كيف عقدت ولم اطّلع على الصكوك التي تعطى حق اثبات العهد للمامور الرسمي الذي سجلهُ فكيف اعرف ذلك وأتحققهُ. الجواب بشهادة الغير

فلو الغينا شهادة الغير لما علمنا من هم والدونا واين محل ميلادنا واي ميراثٍ يخصنا من سلفائنا. واي ملكٍ تبوأ تخت فرانسا في الجيل السابع عشر. واي ولاةٍ نلتزم بالخضوع لهم وبالاجمال لاستولت

علينا كل شؤون الارتياب في كل ما يهمنا ولسقطنا في ليلٍ من الجهل مدلهم ففساد طريقة البيرونيين اذًا هو بيّنٌ

واعلم ان كل حقيقة يصحُّ اتفاق شهادة البشر على صحتها الَّا انهُ ليس كلُّ ما شهد بهِ البشر حقيقةً . فشهادة البشر اذًا نتيجة الحق وليست اصلاً لهُ

على ان شهادة البشر لاتخلو من ان تفيد احد امرين اي إما تاكيدًا اوامكانية والغرض فيها مختلفٌ . فالتاكيد لايجزّى . والامكانية تحتمل زيادةً ونقصانًا . اما الدلائل الراهنة التي يبنى عليها التاكيد فهي كون الشهود ذوي اهوآءٍ متباينة واغراضٍ متغائرة . او كون الحوادث منافيةً هوى الشهود واغراضهم وبالاجمال فانهُ متى تبين جليًا امتناع وجود وحدة الاسباب والاهوآء سواء بالنظر الى الشهود او الى ذات الحوادث كان ذلك دليلاً راهنًا على صحة الحادثة . فان نقص احد هذه المؤيدات الجوهرية دخلت الحادثة تحت الاحتمال وتوقف صدقها على صفة الشهود بان يكونوا قليلي العدد مثلاً فلاتلفى فيهم تباين الاخلاق البشرية بتمامها ومما يزيد هذا الاحتمال اوينقصهُ ما لكذا شهود من القوة والاعتبار فان كثر اعتبارهم ازداد الاحتمال والعكس بالعكس . فاستقامة قاطون مثلاً (١) هي امرٌ خفيٌّ لاتستطيع الاعين ان تبصرهُ ولذلك كل انسان قابلٌ

(١) احد اعضاء المشيخة الرومانية سنة ٦٠ قبل الميلاد

ان يخدع بها فهي ممكنة اذاً او محتملة . اما شهرته فهي عامة واثباتها سهلٌ لان الجميع يشهدون بها على رغمٍ من تباين ملحوظاتهم فاذاً هي اكيدةٌ

ولا يصحُّ في الحوادث التاريخية ان نعادل كذب المؤرخ تارة مع صدقهِ اخرى فنقيم من هذه المعادلة امكانية بل يجب ان ناخذ كل حادثةٍ على حدتها ونبحث عن صدقها او كذبها . وقد قال بعضهم[1] "ان الاعتماد على المعادلة في مواد مثل هذه هو خطاءٌ محض وهدمٌ للمبادي العلمية الراهنة . فلو صحت هذة المعادلة لأمكن القول مثلاً ان وجود نابوليون الاول هو اصدق من وجود لويس السادس عشر . او وجود رومية اقل صحة من وجود باريس وهلمَّ جرًّا والحال ان ذلك فاسدٌ فاذاً لا تصح المعادلة المشار اليها

ثم لا يمكننا ابداً معارضة تاكيدٍ بتاكيدٍ اخر مناقضٍ لهُ لننفي احدهما كمعارضتنا التاكيد الطبيعي مثلا با لتاكيد الضوابي الذي يناقضهُ في موضوع واحد بقصد نفي صدق حادثةٍ فايقة الطبيعة لان هذين التاكيدين لا يتعارضان فلا يتنافيان. ولو امكن تعارضهما في موضوعٍ واحدٍ لاقتضى التصديق بان النواميس الطبيعية لم يعارضها شيءٌ (لان التاكيد الطبيعي يستلزم ذلك) وبانهُ قد عارضها شيءٌ (لان التاكيد الصوابي بصحة الحادثة الفايقة الطبيعة يستلزم

(١) المعلم بوانصوت

ذلك) وهذا أمرٌ ينتج منهُ وجود شيء وعدم وجودهِ بوقت واحد . وذلك محالٌ. فاذًا معارضة تاكيدٍ بتاكيد آخر مناقض له محالٌ. وبالتالي فقد صدق القول انهما لا يتعارضان ليتنافيا . وهاك بيان ذلك فان أثبتَ التاكيدُ الصوابي حادثةً فائقة الطبيعة اقتضى تصديقها من دون ريب والحكم بان النواميس الطبيعية المنافية تلك الحادثة قد تعارضها شيءٌ . ولِمَ ذلك الجواب لان حادثة فائقة الطبيعة قد اعترضت بين حادثين طبيعيين صادقين وموجبين اتفاق تلك الحادثة . فلنفرضنَّ مثلاً اقامة ميتٍ فمن المعلوم ان اعظم اهل الارتياب ما كان ليرتاب بموت احد الاموات لان ذلك بيّنٌ وطبيعيٌ . فان نشر هذا الميت وأُعيد الى الحيوة نظرهُ الناسِ وكلموهُ ولمسوهُ كما كان قبل موتهِ ولما استطاع صاحب الارتياب أن يشك في حياة الميت الجديدة كما لم يستطع ان يشكّ في موتهِ . لان هاتين الحالتين طبيعيتان على حدٍّ متساوٍ ولكن بين ذاك الموت الأكيد والمسلم بصحتهِ وحياة الميت الجديدة التي لا يمكن الريبُ بها قد اعترض القيام من الموت وذلك بيّنٌ . فالقيام من الموت اذًا قد اعترض بين حادثين طبيعيين صادقين وموجبين ضرورة اتفاق الحادثة المعترضة. وبالتبعية فقد صدقة تلك الحادثة صوابيًا وصحّ القول اذًا ان التاكيد الصوابي قد اثبت حادثة فائقة

الطبيعة فاقتضى تصديقها من دون ريب والحكم بان النواميس الطبيعية المنافية تلك الحادثة قد عُورِضت و بذلك قد زال كل تاكيد او مانع منافٍ صدق تلك الحادثة

ان الشهادة البشرية انما توكد عموماً جوهر الحوادث . وقد توكد الاعراض ايضاً باعتبار حالة الحادثة وعدد الاشهاد وصفتهم واستقامتهم ونباهتهم وغير ذلك

وقد تدعى الشهادة البشرية با لراي العام

في الوحي

ان من الخارج الغير المادي ما يشمل الحقايق المعقولة المستندة على الصدق المبين وعلى الاستقراء والاستنتاج. ومنهُ ما يشمل الحقايق الأدبية والصناعية والتاريخية. ومنهُ ما يشمل الحقايق الفايقة الطبيعة فهذه الاخيرة انما تختص معرفتها بالله وحدهُ والنفس لا تبلغ اليها الاَّ با لوحي

فا لوحي هو اعلانٌ الهي يشير الى حادثةٍ ما . غير اننا نعدل هنا عن بيان ماهية الوحي الى العلم الادبي ونبين الان ما ياتي وهو اولاً ان الوحي ممكنٌ ثانياً ان من الحقايق ما يفوق الادراك البشري قوةً فاولاً الوحي ممكنٌ .لانهُ اذا كان كل انسان قادراً على ايضاح افكارهِ اعتيادياً كان الله احرى بامتلاك هذه القدرة اذاً الوحي ممكنٌ

ثانياً ان من الحقايق ما يفوق الادراك البشري قوة . فالكون مملوءٌ من الحقايق الراهنة والغير المدركة معاً . منها النور العجيب في سيره . والهواء المتحرك والمهول في تقلباتهِ . والنار المخيفة بمفاعيلها والمختفية نظراً لجوهرها . ومبادي العناصر المتعددة وآياتٌ شتى غير ما ذكرنا فهذه كلها مما يبكّت دعوى الفهم البشري ويقنعهُ بضعفهِ . والحالة هذه اذا كانت مرتبة الطبيعة مشتملة على مشكلات يعسر حلها فهل يكون عجيباً ان تشتمل المرتبة الاعلى ويُراد بها مرتبة الوحي على حقايق تفوق الفهم البشري الضعيف . فصحَّ القول اذاً ان من الحقايق ما يفوق الادراك البشري قوة

وزد على ذلك انهُ أمّا ان توجد حقايق فايقة قوة الادراك البشري او ان الادراك البشري هو قياس كل الحقايق وبالتبعية فمعرفة الله لا تتميز عن معرفة البشر والحال ان افتراضاً كهذا اوهن من ان نتصدى لدحضهِ

قضية منطقية

ان الوحي الالهي دليلٌ للتصديق صادقٌ عقلياً اعني ان تكون حقيقة ما معلنة من الله فتلك الحقيقة صادقة عقلياً (متيافيزيكا)

ولعمري ان الوحي الالهي هو شهادة كيان حكيم ذو معرفة جوهرية وحقانية كلية السمو بل هو شهادة الله ذاتهُ والحال ان شهادة كهذه هي لا محالة دليلٌ صادقٌ عقلياً لانها صادرةٌ عن شاهدٍ لا يجوز

عليهِ ان يغش او يُغش. فالوحي الالهي اذًا دليلٌ للتصديق صادق عقليًا

النتيجة لقد تقرر آنفًا ان كل الحقايق التي نستطيع معرفتها وتصديقها او الحكم عليها هي اما مستقرةٌ في النفس او خارجةٌ عنها فالمستقرة في النفس هي اعمال الضمير ويُراد بها اشعارات النفس الداخلة الملازمة لها[1] والخارجة عنها تقسم الي خارجٍ مادي وهو الموضوعات الطبيعية[2] وخارج غير مادي وهو جوهر الاشياء والمبادي المعقولية والنتايج الناشية عنها[3] ثم الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية[4] والحقايق الفايقة الطبيعة[5] فلكيما ندرك الحق ونجعل تصديقنا معتمدًا علي هذه الانواع الخمسة من الدلايل المقدم ايرادها يجب علينا ان نركن الى تلك الدلايل فهي عبارة عن خمسة مؤيدات منزَّهةٍ عن الضلال ويراد بها اولاً الحاسة النفسانية التي بها نشعر بتاثرات الضمير وهي دليل للتصديق صادقٌ عقليًا . ثانيًا شهادة الحواس فبها نطلع على الموضوعات الطبيعية ونعرف وجود الاجسام. وهي دليلٌ للتصديق صادقٌ طبيعيًا . ثالثًا الصدق المبين ويراد بهِ

---

(١) وهي النوع الاول من الحقايق الممكن معرفتها كالوجود الذاتي وقد مرَّ ذكر ذلك في دلايل التصديق

(٢) وهي النوع الثاني من الحقايق الممكن معرفتها

(٣) وهي النوع الثالث من " " "

(٤) وهي النوع الرابع من " " "

(٥) وهي النوع الخامس من " " "

جوهر الاشياء والمبادي المعقولة مع نتائجها المستلزمة وهو دليلٌ للتصديق صادقٌ عقليا. رابعًا شهادة البشر فبها نقف على الحقايق الادبية والصناعية والتاريخية وهي دليلٌ للتصديق صادق صوابيًا. خامسًا الوحي فهو يعلن لنا الحقايق الفايقة الطبيعة وهو دليل للتصديق صادق عقليًا[1] فهذه جميعها قد تقدم بيانها. وقد اضاف اليها بعضهم الذاكرة والمقايسة والاستقراء والاستنتاج. الآن الثلاثة الأُخر انما تاتي في الجمل المنطقية بيانًا لها

في الذاكرة

قد تحد الذاكرة بانها اولاً قوةٌ تحفظ ذكر ما قد عرفهُ الفهم ثانيًا قوةٌ تاتي الفهم بذكر التاثرات التي طرأَت عليهِ وقتًا ما ثالثًا قوة تمثل ما سلف من التأثرات كانهُ واقعٌ حالاً فعلى النحو الثالث تكون دليلاً بينًا للتصديق فالله جلَّ شانهُ قد وضع في النفس ميلاً غريزيًا لتصديق ما قد تاثرت بهِ وقتًا ما وذلك عندما نتذكرهُ جليًا. والحال لو لم تكن الذاكرة دليلاً اكيدًا للتصديق لما استطعنا تاكيد صحة اشعارنا وقتًا ما بتلك التاثرات وهذا بينٌ. ثم لو لم تكن الذاكرة

(١) قد تنحصر كل هذه المؤيدات في واحدٍ وهو الحاسة النفسانية او الضمير لان اليها تاول وبها تتضح كل معارفنا. فلا نحقق امرًا ما لم نقتنع بصحتهِ تلك الحاسة فلو احتمل اقتناعها جدالاً او شكًا لتزعزعت كل اركان الحق ولما بقي لنا الا الارتياب مع سائر مغالطاتهِ

دليلاً للتصديق لكان الله واضعاً في النفس ميلاً غريزياً لتصديق ما لا اصل لهُ وبالتبعية لكان الله غاشاً وهذا محالٌ فلذلك صدق القول ان الذاكرة دليلٌ بيّنٌ للتصديق

وزد على ذلك انهُ لو لم تكن الذاكرة دليلاً اكيداً للتصديق للزم ان نكون خالين من الوسائل التي تثبت لنا معلوماتنا السالفة وبالتبعية عبثاً ان نتعنّى اليوم بالصعود الى جبال الألب مثلاً لنعاين بزوغ الشمس لاننا لا نستطيع غداً ان نتصور بتاكيد المنظر الجميل الذي عايناه امس . وعبثاً ان نندهش برهة من معجزات الطبيعة لاننا بعد هنيهةٍ نعدم وسيلة تاكيد ما حدث امامنا . وربما جآءنا إرثٌ في الشهر البارح فزاد ثروتنا ثم سُئلنا في الشهر التالي عن سبب ازديادها فلم نكن لنعرفهُ بصحةٍ . والحال ان امكان مثل هذه الافتراضات مما ينافي الصواب العام

وتلك الحالات التي تفيدنا ذكر شيء بآخر تدعى منبّهات الذاكرة واخصها ثلاثٌ اي المعية والتوالي والمماثلة

فيراد بالمعية تاثر الفهم بوقتٍ واحدٍ من موضوعاتٍ شتى تتحد في المخيلة فاحدها يفيد ذكر الاخر . وبالتوالي تاثر الفهم بتواترٍ من موضوعٍ واحدٍ فاكثر فكلما زاد الموضوع تواتراً زاد الفهم تأثّراً ينبه

الذاكرة لتمثيلهِ في الذهن عند الحاجة وبالمماثلة (١) التشابه او علاقات المماثلة المتردّدة بين بعض الموضوعات فذكرُ احدها ينبه ذكر الآخر

ولاتخلو شهادة الذاكرة أمّا من ثقة باطنة او من يأس سرّي . فالاولى نتيجة صدقها والثاني فسادها وعدم صحتها

في المقايسة

المقايسة دليلٌ للتصديق يقل احتمالهُ او يكثر الا انهُ يابى ان يكون صادقاً محضاً . فبالمقايسة يصدق الفهم الاشياء الغير المعروفة منهُ اعتماداً على بعض علاقات المماثلة التي يعاينها بين الاشياء المجهولة والاشياء المعروفة منهُ . فان رأى جملة حوادث يماثل بعضها بعضاً افترض ان لهذه الحوادث مبدءًا واحدًا وانها خاضعة لوحدة النواميس وفاعلةٌ ذات التاثيرات . فليس لهُ في تصديقهِ هذا دليلٌ سوى محض المشابهة لان مبدا ارتباط المعلولات المعروفة منهُ بالمعلولات المجهولة لايظهر لديهِ . وفي حالة كهذه لايستفيد الفهم الا افتراضاً يقل احتمالهُ او يكثر تبعاً لتباعد المماثلة او تقاربها ثم لحالة العلاقات الرابطة تلك المماثلة . الا انهُ امرٌ بيّنٌ ان ذلك لايفيد الفهم تاكيدًا تامًا طالما ان المشابهة الكائنة بين ما كان معروفاً وما كان مجهولاً لاتستلزم ارتباطاً ضرورياً بينها . فصحّ اذًا ان المقايسة دليلٌ للتصديق

(١) ان المماثلة نوعان احدها من منبهات الذاكرة كما تقدم والآخر من دلايل العقل المنطقية ويراد بها المماثلة المنطقية وقد سميناها المقايسة كما سترى

يقل احتماله او يكثر الّا انهُ يابى ان يكون صادقًا محضًا

في الاستقراء

الاستقراء دليل للتصديق صادقٌ طبيعيًا او صوابيًا تبعًا لموضوعهِ فبالاستقرا يبني الفهم تصديقهُ على سلسلة حوادث متتا ليةمن مرتبة واحدة وخاصات ثابتة منتظمة ومتعادلة بنتايجها . فهو بالنظر الى الحوادث السالفة عبارة عن اقترانها ببعض مقدمات او نتائج راسخة ترافقها ابدًا او تاتي عنها طبيعيًا فبهـــا يقوم تصديق تلك الحوادث استقراءً .اما الاستقراء نسبة الى الحوادث الحالية فهو عبارة عن حدوث ذات المقدمات او الملحقات التي قد استلزم مرورها سابقًا فلا بد من انها تستلزم في الحال لان ثبات النواميس العامة الضابطة الكون طبيعية كانت او ادبية ثم انتظام تلك النواميس يحملنا على تصديق ذلك . والّا لتعذر التاكيد طبيعيًا كان او صوابيًا ولما استطعنا البتة ان نفترض بصدق ان انسانين خاضعين لوحدة الاحوال والاغراض لا بد من انهما يعتمدان على مبدا واحد من السلوك. او ان الحبوب المزروعة تنبت حبوبًا كجنسها او ان ذات العلل تاتي بذات المعلولات التى أتت عنها تكرارًا فصحّ اذًا ان الاستقراء دليلٌ للتصديق صادق طبيعيًا او صوابيًا تبعًا لموضوعهِ

في الاستنتاج

الاستنتاج دليل للتصديق صادق عقليًا فبهِ يستخلص الفهم

نتيجة طبيعية مستقيمة من مبدا صادق لايحتمل ريبًا او من تصديق بين. فيقيس الجزء على الكل والخاص على العام والحال انهُ اكيد عقليًا ان الجزء متضمن في الكل. فصحَّ اذًا انهُ متى سلمنا بصدق المبدا صار الاستنتاج المستقيم منهُ دليلاً للتصديق صادقًا عقليًا وحكم استنتاج كهذا هو حكم الصدق المبين

في الارتياب

الارتياب هو حالة التردُّد حيث يجد الفهم اسبابًا كافية تصدُّهُ عن ايجاب قضية اوسلبها وقد جعل بعض الفلاسفة القدماء كل الحقايق خاضعة للارتياب منهم هيراقليتوس (١) وارجيزلاس (٢) وكاريناردس (٣) فهولاء كانوا يزعمون ان الفهم البشري لايستطيع ادراك الحق بتاكيد وكانوا يدعون اكاديميين نسبة الى محل اجتماعهم المسمى اكاديميا (٤) وغيرهم كان يذهب في أثر الحق فلايدركهُ او ان شئت فقل لا يسلم بهِ لو ادركهُ. فمن هولاء بيرون (٥) وسيستوس امبيريك (٦) ومن المحدثين مونتان و بيل وهوم. ولما كان بيرون اشهرهم عمَّ اسمهُ على مذهبهم الآن القسم الاكبر والاكثر شهرةً من

---

(١) سنة ٥٠٠ قبل الميلاد (٢) سنة ٣١٢ قبل الميلاد

(٣) سنة ٢٠٠ قبل الميلاد (٤) وربما دعوا باهل الرواق نسبة الى الرواق الذي كانوا باثينة. او بالمشائين لانهم كانوا يمشون في ذلك الرواق

(٥) سنة ٣٤٠ قبل الميلاد (٦) سنة ٣٠٠ قبل الميلاد

الفلاسفة قد ادرك الحق وا عترف بهِ في دواعٍ شتى فمن هولاء اريسطوطاليس[١] وزنيون[٢] وايبكوروس[٣] فكانوا يدعون اذ ذاك اهل العقايد نسبةً الى عقيدة باليونانية وجلاءُ الامر هوان من المواد ما يخضع للشك ومنها ما يتنزَّه عنهُ فيكون صدقًا مبينًا لا ريب بهِ وهاك البرهان

قضيةٌ منطقيةٌ

ان الارتياب العام الشامل الاشياء كلها هو مستحيل. فالارتياب هو حالة التردد حيث يجد الفهم اسبابًا كافية تصدهُ عن ايجاب قضية او سلبها والحال ان من الحقايق ما هو بيّنٌ جدًّا بحيث لا يحتمل ترددًا كهذا فلا يمكن مثلاً ان يتردَّد الفهم في تصديق القضايا الآتية وهي من فكر كان موجودًا ومن أَخذ جزاءً متعادلاً من جزئين متعادلين ابقى معادلتهما غير منثلمة. والكل اعظم من جزئهِ وهلمَّ جرًّا. فلمن المحال ان نصادم هذه القضايا الراهنة بحجج مغايرة او كافية لصد الفهم عن التسليم بصدقها وذلك بين مفصحٌ اذًا ان من الحقايق ما هو بيّنٌ جدًّا بحيث لا يحتمل ترددًا يصد الفهم عن تصديقهِ وبالتبعية صدق القول ان الارتياب العام مستحيل وزد على ذلك ان قال بعضهم[٤] فلنفرض

---

(١) سنة ٣٨٤ قبل الميلاد (٢) سنة ٣٦٤ قبل الميلاد

(٣) سنة ٣٤٠ قبل الميلاد (٤) المعلم فراسبنوس

ان احد المغالطين قصد ان يقنعنا بعدم وجود الكل والجزء وان الحركة غير ممكنة او ان البيت قام من ذاتهِ او ان عدم المعروف فضيلة فقد يمكن ان يعطينا مادّةً تشتغل بها افكارنا ولكن لدى التروّي نرى الطبع البشري ينفر من تلك الافتراضات الفاسدة ويقاومها فيستقيم متمسكًا بالحق والصدق المبين المالك الفهم والمبلّغ اياه الى ادراك الحقايق

وقد يسوغ لنا ان نعارض اهل الريب قايلين : انكم تزعمون الارتياب فاذًا انتم موجودون ولولم تكونوا موجودين لما استطعتم الشك . فاذًا انتم متاكدون وجودكم على الاقل فلا تستطيعون الارتياب ما دامت الحالة هذه فصحّ اذًا ان التاكيد ممكنٌ والارتياب العام فاسدٌ

ولبعض المحققين المحدثين ان يعترض بان الانسان ولو تاكد تصوراتهِ الباطنة فلا يستطيع الانصراف منها الى تاكيد الموضوع الخارج. فيمكنهُ مثلاً ان يتصور شجرة انما ذلك لاياتي بهِ الى تاكيد وجودها

الجواب ان الافتراض بان التصور لا يستطيع الانصراف الى الموضوع الخارج فلا يمكن تاكيد وجود ذلك الموضوع . انما يراد بهِ ان الفهم البشري لا يستطيع الاشتغال بالموضوعات الخارجة او

بالحكم على موضوعٍ خارج عن التصورات الباطنة والحال ان هذا الافتراض هو بعينهِ حكمٌ على موضوع خارج وهو اشتغال بالموضوعات الخارجة عن التصورات الباطنة. أتُرى الحكم على مادةٍ بانها غير اكيدة لا يعدُّ حكمًا على مادة خارجة : لعمري ان اعظم المرتابين لا يستطيع انكار ذلك فصحَّ اذًا ان التصور يمكنهُ الانصراف الى الموضوعات الخارجة

اخيرًا قد تبين آنفًا ان وجود الفكر يثبت وجود النفس لانهُ عبارة عن نفس فاكرة. وجود النفس يثبّت وجود الله. ثم نقص كمالها الذي هو نتيجة كونها عارضةً يستلزم وجود كيان كامل مطلق ولازم فصدق القول اذًا ان الارتياب العام مستحيل

في الارتياب المنطقي

ان المعلم ديسكارتوس المولود في تورين سنة ١٥٩٦ للميلاد قد احسن الدراسة ولم يكن ليقتنع الَّا قليلاً بالمبادي الفلسفية الكائنة حينئذٍ فاراد ان يعتاض عنها بغيرها وعوّل ان لا يسلّم بامرٍ حقيقي ما لم يكن بينًا بذاتهِ او ناتجًا باستقامةٍ وصوابية عن الصدق المبين فارتيابهُ هذا يعرف بالارتياب المنطقي

ولكن المحقق المشار اليهِ قد التزم بترك هذا الارتياب بآذاء

البرهان الآني وهو (١) انا مفكرٌ لان الارتياب في كوني مفكراً هو فكرٌ وذلك بينٌ فاذاً انا مفكرٌ. والفكر يستلزم الوجود فاذاً انا موجودٌ الا اني لست كائناً عن سمو طبيعتي لاني لست كاملاً ولم اعط نفسي الكيان لان ذلك يستلزم ان اكون قبل كياني. فاذاً كيانٌ آخر اوجدني. وذلك الكيان هو لازم الوجود ضرورةً. اذ لا معلول دون علةٍ فانا معلولٌ اذاً هناك علةٌ لا علةَ لها او علةٌ ابتدائية ومبداءٌ لكل المعلولات. وهذه العلة كائنات من ذات طبعها السامي وهي غير محدودة في كمالاتها لانه لا يقدر كيان اخر ان يضع حداً لكمالها اذ ان ذلك يفترض اما كياناً متقدماً عليها ومعاصراً لها. والحال هي العلة الاولى فلا علةَ لها. واما ان تكون هي ذاتها رسمت حداً لكمالها. والحال انهُ مما يضاد الصواب والطبيعة ان الكيان القادر ان يتسع بكمالاته على مراده وان يجعلها غير محدودة يختار ان يخضعها لحدٍ. فصحَّ اذاً انهُ توجد علةٌ اولى وهي غير محدودة في كمالاتها ضرورةً فهي الله تعالى. ومن ثمَّ فالوجود الالهي بينٌ ولازم. وهذا الاله هو ضرورةً ذو حكمةٍ وحقانية لاحد لها وهو غير قابل الخداع طبعاً وبالتبعية فهو غير مريد اني اعتقد على حقيقة وجود العالم المادي لو لم يكن العالم حقاً كائناً فاذاً العالم المادي موجودٌ. فعن كذا مبداء اخذ ديسكارتوس. واستناداً عليهِ لم يرتب هذا الفيلسوف قط في الحقايق المعلنة التي كانت عندهُ ذات

(١) وقد ورد هذا البرهان في بيان التاكيد.

مرتبة سامية بصدقها لانها صادرة عن ينبوع الحق فهي غير خاضعة للارتياب

قضية منطقية

اما الارتياب المنطقي هو لازم لاكتساب المعارف. فامر بين ان لاكتساب المعارف يقتضى ترك الاوهام والتمسك بمبادي راهنة ونتايج مستقيمة تبلغنا الى تمييز الحق من الكذب والاكيد من المشتبه والمحتمل من الغير المحتمل . فلانصدق قضية مالم تكن مؤيدة بالكتابة ثم نرفض القضايا الغير الناتجة باستقامة عن المبادي المسلمة. وبالجملة يجب ان لانسلم بامر كصادق ما لم يكن بيناً اما بذاته او بالاستنتاج المستقيم . والحال ان الارتياب المنطقي يستلزم ذلك جميعهُ فاذاً هو لازم لاكتساب المعارف

الفصل الثالث

في القضية

القضية هي بيان التصديق الباطن . فبقولي مثلاً ان الله عادل ابين اقتناع ضميري بهذا التصديق

قد تلاحظ القضية اولاً نظراً الى اجزائها ثانياً الى خاصتها الذاتية ثالثاً الى الابدال والمقابلة رابعاً الى المعنى خامساً الى التسمية وهيئة الاستعمال

فاولاً القضية نظراً الى اجزائها تشمل ثلثة اجزاء وهي المبتدا

والرابط والخبر مثالهُ

الله (مبتدا) هو (رابط) عادل" (خبر) فسمي الاول مبتدا لانهُ هو الموضوع الاول الذي يشتغل الفكر فيهِ . فالمبتدا هو موضوع تنسب اليهِ خاصة ما والرابط هو ما يوصل بين المبتدا وخبرهُ والخبر هو عبارة عن صفة منسوبة الى المبتدا وقد يضمر الرابط في الخبر فيعبر عنهما بلفظ واحدٍ مثالهُ الشمس منيرة تقديرهُ الشمس هي منيرة [1]

اقسام المبتدا ثلاثة وهي بسيط ومتعدّد ومركب

فالبسيط ما دل على شيء واحد او جملة اشياء من نوع واحد ماخوذة اجمالاً مثالهُ الله عادل . البشر مايتون : المتعدد ما دل على عدّة اشياء او على اشياء تشترك بوحدة النوع او الجنس او الصفات وتذكر متعدّدةً في القضيهِ مثالهُ الحيوانات والنباتات هي اجسام نامية اريسطوطاليس وافلاطون كانا فيلسوفين [2] . المركب ما كان موصوفًا او مضافًا مثالهُ الله القادر على كل شيء هو عادل" نور الشمس هو ابيض

واقسام الخبر ثلاثة ايضًا وهي بسيط" ومتعدّد" ومركب" فالبسيط عبارة"

(١) وهذا الاضمار كثيرًا ما يقع في عبارة الشعوب المشرقية كالعرب مثلاً

(٢) كل من هاتين القضيتين يعادل قضيتين فيقال ان الحيوانات اجسام نامية والنبات جسم" نامٍ وقس عليهِ

عن صفةٍ واحدة مثالهُ الله عادل . المتعدِّد عبارةٌ عن عدّة صفات مثالهُ الفضة قابلة التحليل والتمدد[1] والمركب هوما كان موصوفًا او متعديًا الى مفعولٍ مثالهُ الله هوقاضٍ عادلٌ المصائب تفيد الانسان[2]

ثانيًا القضية نظرًا لخاصتها الذاتية تكون مطلقةً ويراد بها المفيدة بمفردها والغير المقيَّدة بقضيةٍ اخرى. وتكون منسوبةً فيراد بها المقيدة بقضيةٍ اخري. فاولاً القضية المطلقة تكون عامة عقليًّا وصوابيًّا وتكون خاصةً[3] وكل منها تكون بسيطة او مركبة ايجابية او سلبية . فالقضية العامة عقليًّا هي التي يؤخذ مبتداها على حسب امتداده[4] مثالهُ الدائرة هي جسمٌ مستدير . الجسم قابل التجزي . سقراط كان حكيمًا . القضية العامة صوابيًا هي ما يؤخذ مبتداها للدلالة على الجزء الاكبر من امتداده مثالهُ الشبان هم متقلبون . الاجسام الجامدة هي أثقل من الهواء . القضية الخاصة هي ما دل مبتداها اعتياديًا على جزءٍ من امتداده وكان مرافقًا باداة تبعيض مثالهُ الرومانيون قد قطنوا لوتيس

(١) هذه القضية تعادل قضيتين فيقال ان الفضة قابلة التحليل وانها قابلة التمدد

(٢) قد يصح ان يعود الخبر على مبتدأين او اكثر . ومثالهُ المبتدا على خبرين او اكثر مثالهُ أما قيصر او بومبيوس سينتصر

(٣) ان كل قضيةٍ هي ضرورةً عامةٌ او خاصةٌ لان المبتدا يكون بالضرورة أما مرادًا بكل امتدادهِ او بجزءٍ منهُ

(٤) سياتي بيان الامتداد المراد هنا

(باريس القديمة) بعض البشر حكيم . بعض الناس امين . القضية البسيطة ما كان مبتداها وخبرها بسيطين مثالهُ الله عادلٌ . القضية المركبة ما كان مبتداها وخبرها او احدهما مركبًا مثالهُ الله القادر هو فاحص اعمالنا الانسان الجاهل هو متشامخ. القضية الايجابية ما كان خبرها موجبًا على المبتدا او كان واحدًا مع المبتدا مثالهُ الانسان حيوانٌ ناطقٌ او الحيوان الناطق انسان. القضية السلبية ما كان خبرها مع كل ما اشتمل عليهِ مسلوبًا عن المبتدا باداة نفيٍ او ما لم يمكن ان يكون واحدًا مع المبتدا مثالهُ ليس الانسان نباتًا[1]

فمن ذلك اتضح اولًا ان خبر القضية الايجابية يشمل المبتدا مع كل امتداده[2] والّا لما امكن ان يكون الخبر واحدًا مع المبتدا في تلك القضية . ثانيًا ان خبر القضية الايجابية يوخذ على حسب احتوائهِ والّا لما صحَّ اطلاقه على المبتدا ايجابيًا. ثالثًا ان خبر القضية الايجابية لا يوخذ على حسب امتداده كلهِ الّا اذا اقتضى ذلك جوهر الاشياء

(١) القضية الايجابية تكون صادقةً اذا ناسب خبرها مبتداها فان لم يناسبهُ كانت كاذبةً . والقضية السلبية تكون صادقةً اذا نافى الخبر المبتدا فان ناسبهُ كانت كاذبةً

(٢) يراد بالامتداد كلما اشتمل عليهِ المبتدا او الخبر من الاجناس والانواع والافراد مثالهُ الانسان يشمل الفرنساوي والانكليزي واسكندر وهلمَّ جرًّا . الكل يشمل البعض ويراد بالاحتواء كل الخاصات التي يقوم بها المبتدا او الخبر فالانسان مثلاً يحتوي على الهيئة البشرية والحيوة والنطق وغير ذلك

وكان الخبر مقيداً بصفةٍ جوهرية تختص بالمبتدا كما في قولنا الانسان حيوانٌ ناطق . رابعًا ان خبر القضية السلبية يؤخذ على حسب امتداده كلهِ والاَّ لما صحَّ ان يُسلب عن المبتدا كلٌّ ما اشترك طبعًا مع الخبر. خامسًا ان خبر القضية السلبية لايؤخذ على حسب كل احتوائهِ فيصحُّ سلبهُ عن المبتدا اذا اختلف عنهُ بواحدةٍ فقط

فعلى هذه المبادي ناتي ببيان القضية الايجابية التالية وهي الانسان حيوان ناطق :

اً ان الخبر اعني بهِ قولهُ حيوان هو شامل كل امتداد المبتدا المراد بهِ هنا الانسان لانهُ يمتد شاملاً كل ما اشتمل عليهِ المبتدا فيقال عن بطرس و بولس والرجل الفرنساوي او الانكليزي وهلمَّ جرًّا

٢ ان هذا الخبر ذاتهُ هو ماخوذٌ في تلك القضية على حسب كل احتوائهِ اي كل الخاصات التي يقوم بها كالأتلاد والنمو والانحلال الخ

٣ً ان هذا الخبر لا يؤخذ هنا على حسب امتدادهِ اي ان كلَّ ما اشتمل عليهِ من الانواع والافراد الحيوانية لايصحُّ اطلاقهُ على الانسان فلا يقال مثلاً ان الانسان دابَّةٌ او طائرٌ . لذلك قيَّدهُ بقولهِ حيوانٌ ناطق

وهاك بيان القضية السلبية التالية وهي ليس الانسان دابَّةً

١ً ان الخبر اعني بهِ دابَّةً هو مأخوذ على حسب امتداده لانهُ يشمل كل انواع الدبَّابات وافرادها فهي كلها لا تطلق على الانسان

٢ً ان هذا الخبر ذاتهُ لا يؤخذ هنا على حسب احتوائهِ المراد بهِ الخاصات التي يقوم بها كالحيوة والمشي والاكل الخ لان كثيرًا من هذه الخاصات ما يطلق على الانسان

اما القضية المنسوبة فتكون ابتدائية وعارضة وشرطية ومتناقضة ومتضادَّة

فالابتدائية هي التي يُبتداء بها وتشغل المحل الاول في الفكر مثالهُ الفضيلة كنزٌ لا يستطيع السرقة اختطافهُ . فالقضية الاولى هي الابتدائية بهذا المثال

العارضة هي التي تربط في المبتدا او بالخبر باداة وصلٍ او بما يقوم مقامها بيانًا لكلاهما او لاحدهما مثالهُ الفضيلة هي الكنز الذي لا يستطيع السرقة اختطافهُ . الله ذو الجودة الغير المتناهية يجازي البشر حسب استعدادهم : اذا صحَّ الغاء القضية العارضة من دون تغيير بمعنى الجملة سُميت قضيةً عارضة بيانية . فان تغيَّر المعنى بالغائها كانت قضيةً عارضة تحديدية مثال الاولى : المجد العالمي الذي نبتغيهِ لا يورثنا فخرًا كاملاً . فقولهِ : الذي نبتغيهِ : هو قضية عارضة بيانية . مثال الثانية المجدُ الذي ياتي عن الفضيلة هو ذو شرفٍ لا

يزول . فقولهِ الذي ياتي عن الفضيلة : هو قضيةٌ عارضة تحديدية ومثلها قولهِ : لا يزول

القضية الشرطية هي المقيَّدة بقضيةٍ اخرى بواسطة احدى ادوات الشرط مثالهُ الشاب يكون سعيدًا اذا سلك سبيل التقى

القضية المتناقضة هي التي يؤتى بها ايجابًا على البعض لما سلب عن الكل اوسلبًا عن البعض لما اوجب على الكل في قضيةٍ اخرى مثالهُ كل البشرهم صدّيقون فبعض البشر ليس بصدّيقٍ

لا يصح صدق المتناقضتين او كذبها معًا . فلو صحَّ لكان الخبر الواحد يوجب على المبتدا في قضيةٍ و يسلب عنهُ في اخرى وذلك محالٌ بناءً عليهِ لزم ان تصدق احدى القضيتين وان صدقها يوجب كذب الاخرى والعكس بالعكس

القضية المتضادة هي التي تنفي عن الكل ما اوجب اوتوجب عليهِ ما اسلب عنهُ في قضيةٍ اخرى مثالهُ كل البشر صدّيقٌ وليس البشر صدّيقين

لا يصح صدق المتضادتين معًا وانما يصحّ كذبهما على حدٍّ سواءٍ فاولاً لا يصح صدقهما معًا حيث لو صح لصدق القضيتان التاليتان وهما كل البشر صدّيقٌ وليس احدٌ منهم صديقًا . فان صدقت القضية الاخيرة بمعية الاولى صدق ايضًا معهما القول ليس بعض البشر صديقًا

فان نابت هذه القضية مناب تلك فعُطِفت على الاولى فقيل كل البشر صديقٌ وليس بعض البشر صدّيقاً حصل من ذلك قضيةٌ متناقضة والحال ان قضيتين متنا قضتين لا يصدقان معاً كما تقدَّم البيان فصحَّ اذاً ان صدق المتضادتين معاً هو محالٌ

ثانياً يصحّ كذب المتضادتين معاً لان القول ان كل البشر صديقٌ وليس احدٌ منهم صديقاً انما يشمل الكل سلباً وايجاباً فيصح ان يتوسطهُ قول آخر وهو ان بعض البشر صديقٌ فينافي هذا القول كلا القضيتين فان صدق كانتا كاذبتين . فصدق القول اذاً انهُ يصح كذب المتضادتين معاً وقد سبق البيان انهما لا تصدقان معاً فحصل بالنتيجة ان صدق احدهما يبرهن كذب الاخرى ولا يعكس

ثالثاً القضية نسبةً الى الابدال والتنافي تفترض ما يلتي

ان الاصل في ابدال القضايا عدم انثلام امتداد الاسماء في القضية المبدلة حفظاً لمعناها الاصلي.

فيراد بالابدال ان يحلّ مبتدا القضية محل خبرها وبالعكس من دون تغييرٍ بمعناها فبذلك يقوم جوهر اصول الابدال . اي ان لا يوتى بايما اختلافٍ معنويٍّ بين القضية المُبدلة والمبدلة منها وذلك يستلزم عدم انثلام دلالة اجزاء القضية المبدلة . وبالتالي فالعمدة في الابدال اتقان معرفة دلائل اجزاء القضية المبدلة وحفظها

في القضية المبدلة منها. والحال ان هذا الاتقان يقتضي الوقوف على صحة معنى اجزاء القضية ومعرفة امتدادها[1] فهاك نبدل القضايا الآتية وهي بعض البشر عادلٌ ببعض العادل بشرٌ : كل انسانٍ حيوانٌ ببعض الحيوان انسانٌ : كل مستديرٍ ليس بمثلثٍ بكل مثلثٍ ليس مستديرًا : كل روح ليس جسمًا ببعض الاجسام ليس روحًا . فذلك جميعهُ ابدالٌ صحيحٌ لان قواعد الابدال حُفظت بهِ . اما ابدال القضايا التالية لايجوز لعكس الحجة فلا يصح ابدال كل انسانٍ حيوانٌ بكل حيوانٍ انسانٌ : بعض الحيوان ليس انسانًا بليس احدًا من البشر حيوانًا

٣ً ان تنافي القضايا يقوم بدحض احداها الاخرى فصدق الواحدة يبيّن ضرورةً كذب الاخرى وبالعكس . مثالهُ[2] الجسم جوهرٌ والجسم ليس بجوهرٍ كل انسانٍ عادلٌ وبعض البشر ليس عادلاً . فالتنافي في هذه القضايا صحيحٌ ولكنهُ غير صحيحٍ في القضايا التالية وهي الدائرة ليست مربعةً والدائرة ليست مثلثةً . المعادن ثقيلةٌ المعادن ليست غازًا

رابعًا القضية نظرًا الى معانيها تتضمن معنًى خاصًا ومعنًى اجنبيًا

---

(١) قد تقدم بيان الامتداد المقصود هنا فراجعهُ

(٢) في التنافي يجب اتقان امتداد الاجزاء واحتوائها لئلا يشتبه وجود التنافي حيث لا يوجد

ومعنًى مستحيلاً ومعنًى ممكنًا

اً يراد بالمعنى الخاص المستفاد طبيعيًّا من القضايا او من سوابقها وتوابعها ويقسم الى معنًى حرفي والى معنًى استعاري. فالحرفي ما وُضعت لهُ الالفاظ في الاصل مثالهُ الاسد للدلالة على الحيوان العظيم المعلوم والاستعاري ما أُخذ عن سوابقهِ وتوابعهِ في القضية فاشار الى مشابهةٍ او دلَّ على معنى غير المعنى الحرفي مثالهُ هذا الباسلُ هو اسدٌ في القتال . فهنا اسدٌ ماخوذٌ حسب معناه الاستعاري والمراد بهِ شجاعٌ

٢ً يراد بالمعنى الاجنبي ما لم ياخذ عن المعنى الخاص او ما كان نتيجة الجهل والمغالطة التى تحمل الكلام معانيٍ مغائرة حقيقة دلالتهِ

٣ً يُراد بالمعنى المستحيل ما دَلَّ على حادثين متناقضين في قضية واحدة مثالهُ انهُ لممكن ان الحجر الساقط يلبث غير متحرك من دون ان توقف نواميس التثاقل فصدق مثل هذه القضية محالٌ

٤ً يراد بالمعنى الممكن ما دلَّ على امكانية حادثٍ ما اذا زال ما يناقضهُ مثالهُ انهُ لممكن ان الحجر الساقط يلبث غير متحرك اذا توقفت نواميس التثاقل . فهذه القضية تصدق دائمًا

خامسًا القضية نسبةً الى التسمية ونوع الاستعمال تقبل جملة تسميات تبعًا الى الحقايق التي يراد بيانها والى النوع المطلوب للبيان

فتُدعى حدًّا وقسمةً ووصفًا

فالحدُّ قسمان حدُّ الكلِم وحدُّ الاشياء . فحد الكلِم يُبيّن معانيهِ المقبولة وحدُّ الاشياء يبين ماهيتها ويميزها عما سواها . فلا بد للقضايا من هذين الحدين . لاننا اذا لم نبيّن معاني الكلم او لم نميز الموضوعات الواقع البحث عليها فلا نبلغ المقصود من الحديث والجدال بل نتغور في الابهام والخطاء فالحدُّ الصحيح يقتضي ان يكون بينًا موجزًا مبدلاً فيهِ المبتدا من الخبر وبالعكس ثم متضمنًا الجنس القريب والفصل الخاص

قلنا اولاً بينًا لان الحد يستلزم بيان المحدود وتمييزهُ جليًا . ثانيًا موجزًا لان القضايا المستطيلة والمرتبكة تبهم التصورات اكثر مما انها تبينها . ثالثًا مبدلاً اي ان يصح فيهِ ابدال المبتدا بالخبر والخبر بالمبتدا . مثالهُ مبدلاً الانسان حيوانٌ ناطق . والحيوان الناطق انسانٌ . رابعًا متضمنًا الجنس القريب والفصل الخاص . فالمراد بالجنس القريب تسميةٌ او خاصةٌ لازمة تخصص المحدود جنسًا . وبالفصل الخاص تسمية او خاصةٌ لازمة تخصص المحدود نوعًا فيمتاز بها عن باقي انواع الجنس مثالهُ الانسان حيوانٌ ناطق . فحيوانٌ هو الجنس القريب اي تسميةٌ او خاصةٌ لازمة تخصص المحدود (المراد بهِ هنا الانسان) جنسًا فتشركهُ مع سائر انواع الحيوانات

التي يشملها الجنس . وناطق هو الفصل الخاص اي تسمية او خاصة لازمة تخصص المحدود نوعاً فتميزهُ من سائر الانواع المشتركة معهُ جنساً [1]

وللحد نوع آخر يقال لهُ الحدُّ البياني . ويراد به بيان المحدود بالتفاصيل والخاصات الابتدائية وبهيئتهِ الخاصة التي تميزهُ عما سواه

قلنا ثانياً ان القضية تفترض القسمة ويراد بها تقسيم الكلّ اجزاء فالكل نوعان كل الاشتمال وهو عبارة عن موضوع واحد يشمل اجزاء مختلفة كالانسان فانهُ يشمل النفس والجسد . وكل الامتداد ويراد بهِ الكل الجنسي كالحيوان والكل النوعي كالانسان . فقسمة كل الاشتمال يطلق عليها حلّ مثالهُ الانسان يشمل النفس والجسد فيحلّ اليهما وقسمة كل الامتداد تسمى تنويعاً مثالهُ الحيوان فانهُ يمتدّ باشتمالهِ على الناطق والغير الناطق فينوع اليهما . والنبات يمتدّ باشتمالهِ على جملة انواع فينوّع اليها . والانسان يمتدّ باشتمالهِ على جملة طوايف وافرادٍ فينوع اليها

كل قسمةٍ يقتضي ان تكون تامةً ومتنافرةً ومتبادرةً . فالتامة ما قسمت الموضوع الى اجزائهِ باجمعها . والمتنافرة ما قسمت الموضوع الى اجزاء لا يشمل احدها الاخر فلا تصح مثلاً قسمة الحيوان الى ناطق

---

(1) ان من الاشياء ما لا يمكن حدّهُ فان حُدّد ابهم مثالهُ الوجود الزمان وما اشبه ذلك فلا يمكن حدّهُ بصراحةٍ وقد قيل توضيح الواضحات من اشكل المشكلات

وديع لان الوديع يدخل في قسمة الناطق . والمتبادرة ما قسمت الموضوع الى اجزائهِ الابتدائية لا الثنوية فلا يصح الابتدا بقسمة الموجودات الطبيعية الحيَّة مثلاً الى بشرٍ وحيوانٍ ونبات بل يجب ان تقسم اولاً الى حيوان ونبات ثم يقسم الحيوان الى ناطق وغير ناطق ثم النبات الى انواعهِ المختلفة

قلنا ثالثاً ان القضية تفترض الوصف وهو خاصةٌ عامة تجمع الاشياء المختلفة جنساً تحت حدٍ عام والمختلفة نوعاً تحت جنساً واحدٍ ثم المتعددة افراداً تحت نوعٍ واحد مثالهُ الحيوة تدخل الانسان تحت حد الاحياء والحيوانية تحت جنس الحيوان والنطق تحت نوع الناطق

ومن القضايا ما يكون اولاً قطعياً وهي مبادئُ بينة الصدق بذاتها مثالهُ ليس معلولٌ من دون علَّةٍ : الكل اعظم من جزءهِ

ثانياً مؤيَّداً وهي مـــا احتملة ايضاحاً وبياناً مثالهُ قورش قد تسلط على الفرس . ثلث زوايا المثلث الزوايا تعادل زاويتين مستقيمتين (قضيتان مؤيدتان)

ثالثاً اعتراضياً وهي ما اقتضت حالاً مثالهُ هل العلم مفيدٌ لمن يتملكهُ (قضيةٌ اعتراضية)

رابعاً ابتدائياً وهي ما اتى عنها جملة قضايا انتاجية كالمجاري من الينبوع مثالهُ يجب ان لا نعامل الغير بما لا نود ان نعامل بهِ (قضيةٌ

ابتدائية) فاذاً يجب ان لانهين احداً (قضيةٌ اولى انتاجية) فاذاً يجب ان لانختلس شيئاً من الغير (قضيةٌ ثانية انتاجية)

خامساً بيانياً وهي ما استخدمت لبيان القضايا المؤيدة اولحل القضايا الاعتراضية مثالهُ القوتان العاملتان سوية لهما مفعولٌ واحد (قضية مؤيدة) بيان ذلك هو لواتينا بقوة واحدة تعادل تينك القوتين فاقمناها محلهما لجاءت بذات العمل (قضية بيانية)

سادساً منتجاً وهي ما كانت نتيجة مقدمات بيّنة مثالهُ ان شهادة البشر في المواد الفايقة الطبيعة هي حقًّا صادقة صوابياً (مقدَّمة) فاذاً المواد المتضمنة في كلا العهدين القديم والجديد تقتضي منها التصديق صوابياً (قضية منتجة)

سابعاً حصرياً وهي ما اوجبت او نفت شيئاً في بعض حالات او علاقات خاصَّة مثالهُ ان شهادة البشر هي دليلٌ للتصديق صادقٌ صوابياً (قضية ابتدائية) وانما في بعض الحالات فشهادة انسان واحد تكفي لتاءييد بعض الحوادث (قضية حصرية)

ثامناً افتراضياً وهي ما زيدة على القضايا الابتدائية تسهيلاً لايضاحها او لان عليها يتوقف صدق الابتدائية مثالهُ لو لم يكن الانسان ذا نفسٍ (قضية افتراضية)لوجب ان لايترك وسيلة لمراعاة جسدهِ واسعادهِ (قضية ابتدائية)

الفصل الرابع

في البرهان

ان البرهان يشابه التصديق او الحكم في كونهِ على نوعين اولهما باطنٌ اي مستقرٌ في الضمير مثا لهُ التصور الباطن ان كل فنٍ مفيدٌ والهندسة فنٌ فالهندسة مفيدة . ويسمى انتقالاً فكرياً . وثانيهما مقولٌ اي بيّن بالكلام مثالهُ القول ان كلَّ فنٍ مفيدٌ والهندسة فنٌ فالهندسة مفيدةٌ . ويسمى قياساً

فالانتقال الفكري هو فعلٌ عقليٌ يراد بهِ استحصال نتيجةٍ من مقدمتين مثالهُ ان يراد استحصال النتيجة التالية وهي ان الهندسة مفيدةٌ فيقتضي ملاحظة نسبة الافادة او عدمها الى الهندسة ولبلوغ ذلك يجب استخدام واسطةٍ وهذه الواسطة في المثال المشار اليهِ هي كلمة فنٌ (1) فان نسبتها الى الهندسة والافادة معاً هي مسلَّمةٌ وبينة فمن ذلك يستحصل الفهم مقدَّمتين صادقتين وهما كل فنٍ مفيدٌ (مقدَّمةٌ اولى مسلَّمة)

(1) ان مثل هذه الوسايط انما نستخدم في احوال كهذه لانها ابين من سواها ويمكن التوصل بالتروي في الموضوع وفي الخاصة المقصود نسبتها اليهِ . فالمعرفة الدقيقة التي نكتسبها من بحثٍ كهذا تفضي بنا الى النتايج الثنوية المراد سلبها او ايجابها .

والهندسة فنٌّ (مقدمة ثانية مسلّمة)

فمن ذلك ينتج ان الافادة تناسب الفنون وإن الهندسة هي احد الفنون فيصدق من ثم ان كلا التصورين اي الافادة والفنون يناسبا التصور الثالث وهو الهندسة وبالتبعية يصحّ ان يقال عن الهندسة ما يقال عن الفنون. ولما كان لفظ الافادة في المقدّمتين المار ذكرهما اي كل فن مفيد والهندسة فنٌّ قد اطلق على الفنون صحّ اطلاقهُ على الهندسة ايضاً وصحّ استحصال النتيجة وهي ان الهندسة مفيدة مثال اخر أن نقصد معادلة حرف الباآء مع حرف التاآء فيقتضي معادلة كليهما مع حرف ثالث وهو الثاآء افتراضاً فان صدقت المعادلة صحّ الانتاج بان الباآء والتاآء متعادلتان

ومن الانتقال الفكري ما ينتقل من العام الى الخاص ومن العلة الى المعلول او من المبدا البيّن الى النتايج المستقيمة الصادرة عنهُ ويدعى اذ ذاك برهاناً منتجاً مثالهُ كل فنٍّ مفيدٌ والفلسفة فنٌّ فاذاً هي مفيدةٌ ومنهُ ما يرتقي من الخاص الى العام او من المعلول الى العلّة ومن مراقبة جملة حوادث متتالية[1] على نسقٍ واحد الى اقامة قاعدةٍ عامة ويدعى اذ ذاك برهاناً مستدلاً مثالهُ الشمس طلعت

(١) اذا ظهر بالمراقبة ان الحوادث المتتالية قد اعتمدت دايماً على نسق واحد من دون تغيير كانت القاعدة العامة المستندة على ذلك صادقةً صوابياً . والاَّ فالقاعدة تدخل في حيز الامكان وسواءٌ كثر ذلك الامكان او قلّ

امس وما قبلهُ من المشرق فاذًا ستطلع غدًا وما بعدهُ من تلك الناحية عينها . الذهب والفضة والحديد والرصاص معادن تقبل التحليل فاذًا كل المعادن تقبل التحليل . العالم معلولٌ فلا بد له من علةٍ .

فالبرهان المنتج يفيد بيان الحقيقة واثباتها . اما البرهان المستدل فيصلح بالاكثر لاكتشاف الحقايق بواسطة مراقبة واقعة الحال

الخلاصة

اولاً كما ان التصديق يعتمد على تصورين وهما المبتدا والخبر فكذلك الانتقال الفكري يعتمد على تصديقين او مقدمتين توصلانهِ الى استحصال النتيجة المقصودة

ثانيًا المراد بالانتقال الفكري التوصل الى معرفة التناسب الكائن بين تصورين او عدمهُ فلبلوغ المقصود يلزمنا ان نلتفت الى تصور ثالث معروف لدينا فنقابلهُ مع كلٍّ من التصورين فان ناسبا كانا متناسبين وان نافيا كانا متنافيين بينهما فمن ذلك ينتج ان كل برهان يحتاج الى ثلاثة حدود اي حدٍّ اكبر وحدٍّ اصغر وحدٍّ اوسط فالاكبر والاصغر هما الحدان المقصود بيان تناسبهما او عدمهِ اما الحد الاوسط فهو وسيلةٌ توصلنا الى ذلك ففي المثال المقدَّم ايرادهُ آنفًا وهو كل فنٍ مفيدٌ والهندسة فنٌ فالهندسة مفيدةٌ الحد الاكبر هو الافادة او كلمة مفيدٌ والحد الاصغر هو الهندسة وقد اريد نسبة احدهما الى اخر فأُتي بالحد الاوسط وهو فنٌ وكلاهما ناسباه فتناسبا فلو

نافياه لتنافيا

ثالثًا بناءً على ما ذكر ينتج اولاً انهُ اذا تعادل الحد الاكبر والاصغر مع الحد الاوسط صدقت بينهما المناسبة سلبًا او ايجابًا ثانيًا اذا تعادل احدهما من دون الاخر مع الحد الاوسط وجب بينهما التنافي

رابعًا البرهان الأَني انما يعتمد على النواميس الطبيعية الثابتة والمعروفة جليًّا

في القياس

القياس هو صيغة يؤتى بها لبيان الانتقال الفكري فيقال مثلاً كل علمٍ مفيدٌ والهندسة علمٌ فالهندسة مفيدةٌ

والمراد بالقياس الحصول على نتيجة من مقدَّماتٍ بيِّنة. فالنتيجة المقصودة تسمى مسأَلةً قبل ان تتأَيد فان تأَيدة كانت نتيجةً. مثال المسأَلة: هل الهندسة مفيدةٌ: مثال النتيجة فاذًا الهندسة مفيدةٌ. والقضايا السابقة النتيجة تسمى مقدمات لانها تتقدَّم النتيجة [1]

وللقياس صيغٌ شتى لان البرهان الواحد جوهريًّا في الضمير يمكن بيانهُ تحت هيئاتٍ متنوعة وقد تحصر بثمانية يراد بها القياس البسيط والمتطاول والمقدر والمعلَّل والسلسلي والمستلزم والتمثيلي

---

(١) ان القياس الصادق يحصل منهُ دايمًا نتيجة صحيحة من مقدمات صادقة ونتيجة فاسدة من مقدمات فاسدة. فالنتيجة اذًا في القياس الصحيح تبيّن لدى الحاجة صحة المقدمات او فسادها

والمردود

في القياس المبسط (٢)

تطلب معرفة امرين في القياس احدهما ماهيتهُ ثانيها قواعدهُ

في ماهية القياس

القياس برهانٌ مؤلفٌ من ثلث قضايا متتالية . ثالثتها تنتج باستقامةٍ من المقدَّمتين. مثالهُ

قضيةٌ اولى	كل علمٍ مفيدٌ
قضيةٌ ثانية	والهندسة علمٌ

قضيةٌ ثالثة او نتيجة فالهندسة مفيدةٌ

كل قياس يتضمن ثلثة حدودٍ حدٌّ اكبر وحدٌّ اصغر وحدٌّ اوسط . فالاكبر والاصغر يتقابلان مع الاوسط وسُمّيَ الاول حدًّا اكبر لانهُ اعمُّ من الاصغر ويكون دائمًا خبرًا للحد الاصغر في النتيجة. اما الحد الاوسط فهو حدٌّ التناسب والمقابلة بين الاكبر والاصغر فلا يدخل في النتيجة مطلقًا

والقضايا التي تؤلف القياس تسمى كبرى وصغرى ونتيجة وفي

---

(١) ان القياس كلي القدمية فلا يعرف مبتدعهُ. وقد نطق بهِ زينون قبل اريسطوطاليس وقد سبقها الهنديون في استعمالهِ . فربمالهُ من القدمية ما للعقل النطقي منها واكبر دليل لذلك هو بساطة تركيبهِ وسهولة ادراكهِ من الفهم البشري وحسن ملايمتهِ لاستحصال الحق

الترتيب فالكبرى تتقدّم وتتضمن الحد الاكبر متناسبًا او متنافيًا مع الاوسط . وتتبعها الصغرى فتتضمن الحد الاصغر متناسبًا اومتنافيًا مع الاوسط. ثم تاتي النتيجة فيتناسب او يتنافى بها الحدّ الاكبر مع الاصغر مثالهُ

الكبرى: كل علمٍ مفيدٌ (الاول حدٌّ اوسط والثاني حدٌّ اكبر)

الصغرى: والهندسة علمٌ (الاول حدٌّ اصغر والثاني حدٌّ اوسط)

النتيجة فاذًا الهندسة مفيدةٌ (الاول حدٌّ اصغر والثاني حدٌّ اكبر)

ومن مقتضيات القياس اولًا ان تشير الكبرى الى مبداء عامٍ بيّنٍ اي ان يكون تناسب موضوعها مع محمولها او تنافيها بيّنًا لا يحتمل الريب ثانيًا ان تبيّن الصغرى حقيقةً اخصّ من الحقيقة المقرّرة في الكبرى وان يكون موضوعها مضمّنًا في المحمول بصراحةٍ كتضمن الهندسة في العلم في المثال المقدّم ايرادهُ ثالثًا ان تبيّن النتيجة المناسبة اوعدمها بين الحد الاكبر والاصغر

في قواعد القياس

ان القدما مع اريسطوطاليس جعلوا للقياس ثمان قواعد قد حصرها المحدثون باثنتين وهما

اولًا دلالة الحد الاوسط في الكبرى والصغرى على شيء واحد بعينهِ

ثانيًا اشتمال الحد الاكبر والاصغر في النتيجة على ذات الامتداد

الذي اشتملا عليهِ في كلا المقدمتين[1]

فبهاتين القاعدتين يتقن القياس . لان المراد بالقياس انتاج قضيةٍ ثالثة من مقدمتين . و يراد بهذا الانتاج اثبات التناسب او التنافي بين الحد الاكبر والاصغر في النتيجة . فللبلوغ الى المراد يقتضي اولاً ان كلا الحدين يتناسبان او يتنافيان مع حدٍّ ثالث . ثانيًا انهما يشملان في النتيجة ذات الامتداد الذي اشتملا عليهِ في المقدمتين . فمن ذلك تبين ان القاعدتين المشار اليهما هما كافيتان لاتقان القياس . فصحَّ اذًا ان حصر قواعد القياس من المحدثين في اثنتين هو بمحلهِ

ولا دُخل للحد الاوسط في النتيجة بل ان حد الاصغر ينوب منابهُ فيها . وقد يأتي القياس على جملة اوجهٍ فيكون بسيطًا ومؤلفًا وشرطيًا ومتفاصلاً ومميزًا

اولاً القياس البسيط وقد تقدَّم بيانهُ آنفًا

ثانيًا القياس المولف هو ما تضمَّنت نتيجتهُ واحدى مقدَّمتيهِ اكثر من قضيةٍ واحدة مثالهُ ان الناموس الالهي يامر بطاعة راس الكنيسة والحبر الاعظم هو راس الكنيسة فالناموس الالهي اذًا يامر بطاعة الحبر الاعظم . فلاتقان هذا القياس يقتضي تمييز الحدود الثلاثة الرئيسية وابدال الحد الاوسط بالحد الاصغر في النتيجة .

(١) وقد تقدَّم بيان الامتداد فراجعهُ

فان أُريد ربط هذا القياس على صيغة البسيط لزم حلّهُ وتركيبهُ كالبسيط . فالحدود في المثال السابق ايرادهُ هي رأس الكنيسة الحد الاوسط والحبر الاعظم الحد الاصغر والطاعة الحد الاكبر. فالحد الاوسط يُبدل في النتيجة بالحد الاصغر فيقال اذاً الناموس الالهي يامر بطاعة الحبر الاعظم. وتركيب المثال على صيغة القياس البسيط يكون كما ياتي اي: ان الناموس الالهي يامر بان الطاعة واجبة لراس الكنيسة والحبر الروماني هو رأس الكنيسة فاذاً الطاعة واجبة للحبر الروماني وبالتبعية فالناموس الالهي يامر بوجوب الطاعة للحبر الروماني

ثالثاً القياس الشرطي هو ما تضمّنة قضيتهُ الكبرى شرطاً وتأَلفت من جزءين مرتبطين باداة شرطٍ فيكون احدهما شرطاً والاخر جوابهُ مثالهُ اذا كان الله عادلاً فيقاصص الاشرار والله عادلٌ فاذاً يقاصص الاشرار

اما قواعد القياس الشرطي فهي اولاً اذا أُوجب الشرط في الصغرى أُوجب جوابهُ في النتيجة مثالهُ كما رأَيت آنفاً ثانياً اذا أُسلب جواب الشرط في الصغرى أُسلب الشرط في النتيجة مثالهُ ان جاد الطقس اقبلة الغلّة والغلة لم تقبِل فاذاً الطقس لم يجد .

ثالثاً اذا أُسلب الشرط في الصغرى او أُوجب جوابهِ فيها

تعذَّرت النتيجة مثال الاول اذا كان سكان افريقية وثنيين فهم كافرون وسكان افريقية ليسوا بوثنيين فاذاً ليسوا بكافرين مثال الثاني اذا كان سكان افريقية وثنيين فهم كافرون وسكان افريقية هم كافرون فاذاً هم وثنيون . فالنتيجة في كلا المثلين لاتصح لانهُ ممكن ان يكون اهل افريقية كافرين من دون ان يكونوا وثنيين . لان الكفر عبارةٌ عن الوثنيين وغيرها من الاضاليل الدينية

رابعًا القياس المتفاصل هو ما تألَّفت قضيتهُ الكبرى من جزئين متعاطفين باداة تفصيل كاو وام واَمَّا فيقع التسليم او الانكار على احدهما ضرورةً مثالهُ يلزمنا ضرورةً أَما ان نقاوم شهواتنا او ان نتبعها والحال ان مقاومتها واجبة فاذاً اتباعها لا يجوز . اما قواعد القياس المتفاصل فهي اولاً ان تحصر الكبرى في جزئين او اكثر فلا تحتمل بعد ذلك تفصيلاً اخر او مهربًا يتعذَّر بسببهِ ضرورة سلب او ايجاب احد الاجزاء المقرَّرة في الكبرى

ثانيًا اذا سُلِّم احد الاجزاء في الصغرى أُنكرت الاجزاء الاخر في النتيجة . والعكس بالعكس . فان اريد امتحان صحة هذا القياس لزم حلُّهُ الى صيغة قياس شرطي

خامسًا القياس المميَّز هو ما كانت قضيتهُ الكبرى مميزةً بقضيةٍ اخرى مرتبطةٍ بها بواو الحال مثالهُ لايستطيع احدٌ امتلاك

المعارف وهو غير مفكر سوى في لذّاتهِ والحال ان اغلب الشبان لا يفكرون الاّ في لذاتهم فاذاً اغلب الشبان لا يستطيعون امتلاك المعارف . والقاعدة في ذلك هي اذا سُلّم احد جزءي الكبرى في الصغرى انكر الجزء الاخر في النتيجة كما رأَيت في المثال ولا يُعكس

في القياس المتطاول (١)

القياس المتطاول هو برهانٌ مؤلَّفٌ من خمس قضايا يعادل قياسين بسيطين فتنسرد فيهِ القضايا الواحدة بعد الاخرى وتكون نتيجة القياس الاول كبرى القياس الثانى . مثالهُ الكيان البسيط لا يقبل حلاً والروح كيانٌ بسيط فالروح لا تقبل حلاً والنفس هي روحٌ فالنفس لا تقبل حلاً

في القياس المقدَّر

وهو قياسٌ تقدَّر احدى مقدَّمتيهِ مثالهُ الله صالحٌ فاذاً محبته واجبة . فالصغرى فيهِ مقدَّرة وهي ان محبة الصالح واجبة . وقد يقوم بقضيةٍ واحدة مثالهُ تذكَّر ياهذا انك ترابٌ ورماد . تقديرهُ الانسان ترابٌ ورماد فتذكَّر ياهذا انك انسان وبالتبعية تذكر انك تراب ورماد

---

(١) ان هذا القياس وما يتلوهُ من القياسات الاخر انما يعتمد على ذات القواعد المعتمد عليها القياس البسيط

في القياس المعلّل

وهو ما كان كلٌ من مقدّمتيهِ مستوفيًا حقهُ من التعليل والبيان مثالهُ لاسعادة لمن كان ضميرهُ في قلقٍ لان السعادة تستلزم سلامة الضمير والحال ان الشاب المتبع هواهُ يكون ضميرهُ دائمًا في قلقٍ لانهُ عدا تاءنيب ضميرهِ القاسي لايستطيع غالبًا ان يشبع شهواتهِ فاذًا الشاب المتبع هواهُ ليس بسعيدٍ

في القياس المستلزم

وهو ما كانت قضيتهُ الكبرى مؤلفة من اجزآء لاتترك سبيلاً للهرب من النتيجة مثالهُ ما قالهُ احد قواد الجيش الى حرسٍ في المعسكر قد غافلتهُ الاعدا . أَما انك كنت قائمًا في محلك المعيَّن او لم تكن فان كنت فتكون انت المخامر على المعسكر وان لم تكن فتكون تعديت قانون العسكرية اذًا انت مستوجب الموت

في القياس التمثيلي

وهو ما اعتمد على المماثلة والمعاكسة والتغلب بين المتماثلين فالاول يدعى تمثيلاً مثالهُ الله غفر لداود لداعي توبتهِ فاذًا يغفر لك مثلهُ اذا تبت . والثاني قلبًا مثالهُ اذا اثنى الناس على من يؤثر حب الوطن على خير نفسهِ افتراهم لايحتقرون من يؤثر خير نفسهِ على حب الوطن : والثالث وهو التغلب مثالهُ ان كان هذا الخطاب لاح لك من فمي ذا فاعلية فماذا لو سمعتهُ من فم اعظم الفصحآء

في القياس المردود

وهو ما يقيم من اقوال الخصم او من اعما لهِ برهانًا ضدّهُ مثالهُ اتشجبوني لاني ضربتُ زيدًا وانتم الذين امرتموني بضربهِ

الفصل الخامس

في الاسباب المضلّة ووسائل اجتنابها

ان النفس لها ثلثة قوى ابتدائية وهي الحسّ والفهم والارادة. فضعف هذه القوى ونقص كمالها يجعل النفس عرضةً للضلال

فضعف الحواس التي هي آلات الحس ونقص كمالها هو اول الاسباب التي تُضِلّنا. فالنظر مثلاً هولنا ينبوع تواهمات عديدة ولولا مساعدة صناعة المناظر لظننا الهواء والماء خاليين من الهوام التي تملأهما ولا تستطيع اعينا على ادراكهـــا. ولاحتسبنا الاجرام السائرة في الفضاء احجارًا كريمة تزين قبة الفلك. فالتصور انما ينخدع من الحواس لانهُ يتأثر منها باستقامة وقد دعاه بعضهم[1] حاسةً متداومة لانهُ لايزال مشتغلاً بما ترسمهُ فيهِ الحواس

اما قوة الحس والتصور ان لم يروضها الصواب تكون ينبوعًا فايضًا بالضلال والتوهمات. فان تاثرت من الصناعة والشعر والبلاغة تجاوزت حدود الحقيقة الراهنة. وقد يسحرها حسن

---

(١) بوسويه

البيان في خطبة او حديث او رواية مزخرفة فتصرف احسن الاوقات سدآء وبذلك تؤيد بالاكثر حقيقة الضعف البشري المتسلط عليها . وقد تضل قوة التصور حتى في تحديد الامور الصناعية البينة متى تاثرت بها بنوع غير صوابي

ثم ان ضعف الفهم ونقص كمالهِ هو ينبوعُ اخر فائض ضلالاً فمن ذلك براهين الجهل السخيفة والمغالطات العديمة الاستقامة كتجاهل الموضوعات وابهام الالفاظ واثبات المزعومات وانتاج العام من الخاص والانتقال من معنىً الى اخر الخ . قلنا اولاً تجاهل الموضوعات وهو الاشتغال باثبات ما لا ينكرهُ الخصم وما ليس بمعرض الغرض المقصود مثالهُ انك تاتي بالبراهين المؤيدة دوران الكرة الارضية اليومي من الغرب الى الشرق فلكي انافيك اقول مبرهنًا ان الماآء لكونهِ اكثر اكتنازًا من الهوآء يندفق من الوعا المنفرغ . فهذه القضية لا نسبة لها مع قولك المقدَّم ايراده وقد يحدث ان كلاًّ منا يكون مشتغلاً بموضوعهِ الخاص فلا يفهم ما قيل من خصمهِ وياخذ من ثم بمشاحنةٍ لا طائل لها

ثانيًا ابهام الالفاظ وهو ان يؤتى بالفاظٍ تحتمل عدَّة معانٍ فتُوخذ تارةً بحسب احدها وتارةً بحسب الاخر . فلا يصح القول الانسان مائت والحال الانسان مركبٌ من نفس وجسد فاذًا

النفس مائتة لان لفظة انسان مبهمة في المقدمتين ففي الاولى يراد بها الكيان الجسداني القايم بالجسد وفي الثانية يراد بها الكيان الانساني القايم بالنفس والجسد لذا لم يصح القياس .

ثالثًا اثبات المزعومات وهو الاعتماد على مبداء ما كأنهُ اكيدٌ حال كونهِ مزعومًا مثالهُ كل الفنون وهمية (قضيةٌ مزعومة وتحتاج الى بيانٍ) فاذًا الطبُّ وهميٌ . نور الشمس ذو سبعة الوانٍ فقط (قضيةٌ مزعومة وغير اكيدة) فاذًا توجد سبعة الوان رئيسية

رابعًا انتاج العام من الخاص وهو اطلاق النسبة بين شيئين حال كونها لا تصح الاَّ بالحصر والعرَض فلا يصح القول ان العلم هو علَّة تعاستنا لان بعض البشر يسيءُ استعمالهُ . او ان السحاب ياتي بالغيث فاذًا كلما ظهر السحاب كان الغيث

خامسًا الانتقال من معنى الى آخر وهو ان يؤْخذ اللفظ بحسب معناه الحرفي من دون مراعاة القراين والظروف المرافقة. مثالهُ العمي يبصرون فالمراد بالعمي هنا من كانوا عميًا ثم ابصروا

ومن اخص علل ضلالنا ضعف الارادة ونقص كمالها فهي تنثني مرارًا تحت ثقل اسلحة الآلام النفسانية فتتهوَّر في وهدة ضلال مبين . فحسنًا قال بعضهم[1] "ان الآلام النفسانية تقلق سكينة النفس وتنزع منها قوة التروي فيما عليهِ يتوقف حل المشاكل المقتضية. فمتى

(١) كرافيرند

استولت على النفس اشغلتها وابعدتها عن كل التصورات الصوابية المنافية لاميالها المنحرفة

على ان كثيرًا من البشر يملّون من التعمق في بحثٍ مستطيل فيكتفون با لنظر الى ظاهر الامر. وآخرين اجتنابًا للمشقة والعناء لا يكترثون الاَّ بآرائهم غير خجلين من الخزعبلات التي ياتون بها لعضد تلك الآراء. فيعرضون غالبًا عن طلب معرفة الحق وادراكهِ حبًا بالفخر الباطل ويسترون جهلهم تحت حجاب عباراتٍ مستطيلة هربًا من الاقرار بجهلهم امرًا ما فيحتقرون المبادي السهلة البينة لدى كل ذي فهم. و يعتنقون من اول وهلةٍ كل ما كان عسرًا وجسورًا. ولكن بما ان المبادي الاولى هي دائمًا مهمة للتوصل الى ادراك ما فوقها فجهلهم اياها يدعهم في حال غباوة فظيعة. فما زادت الالام النفسانية سلطة الاَّ و زادت الارادة ضعفًا وتنازلاً فتتهور اذ ذاك في هوتة الاضاليل وتتصل الى نكران الوجود الالهي وقد قال الجاهل في قلبهِ ليس الهٌ

ان الوسائل المساعدة ايانا لمقاومة الاضاليل الناشئة عن الحواس او اقلّهُ لصد تاثيراتها هي التروي في ما شهدت بهِ والتحفظ بفطنةٍ في امر الانقياد الى شهادتها واستخدام الوسائط اللازمة لتهذيبها واعدادها جيدًا لخدمتنا

ومما يصلح ضعف الفهم ونقص كماله هو الرغبة الصادقة في معرفة الحق وتمييزٌ ذو فطنةٍ في البحث عنهُ وانصبابٌ كليٌّ على درس حقيقة الاشيا وصحة حدّها وقد قال بعضهم[1] انهُ لا كيد هو ان الفهم النقي من الزلّات والغير المنفصل من الاميال النفسانية والمنتبه حقيقةً الى الموضوع قد يكون غير قابل الانخداع لانهُ حينئذٍ أَما انهُ يرى الاشيا واضحةً لديهِ فيكون ما يراه هو الحقيقة أَما انهُ لا يراها فيستمر مرتابًا الى ان يحصحص لهُ الحقُّ

اما ضعف الارادة ونقص كمالها فيصطلحان اذا لم تعتمد النفس على ذاتها الّا بجد مرتب واذا تجنبت الحب الذاتي واستهانت بالفخر العالي وتجردت من الاحتفاظات والتفاؤُلات وكفرت بالالام النفسانية ولم تطلب الّا الحق وعليهِ عوّلت

وبالنتيجة ان العلاجات التي نقينا من اضاليلنا تنحصر في اربعة يراد بها الارادة الجيدة والاتضاع والدرس والصلوة

الفصل السادس

في الرتبة والنظام

ان الرتبة والنظام عبارةٌ عن فعل فهي قائم بتركيب تصوراتنا وترتيبها بنوع يبلغنا الى ادراك الحق وايضاحهِ

على انهُ لابد في المسالة من امر يُطلب حلّهُ والّا لما كان هناك

---

(١) بوسويه

داعٍ للبحث عن المسائل او لبيانها . فلبيان الحق وادراكهِ وسيلتان احداهما الحلّ والاخرى التركيب وربما لاتكون هاتان الوسيلتان الّا وسيلةً واحدة مختلفة الطرائق

فطريقة الحل تقتضي

اولاً معرفة المسالة المقصودة مع احوالها بوضوح

ثانيًا تقسيم الكل الى اجزائهِ

ثالثًا البحث عن كل جزء بحرصٍ وتصوره بدقةٍ وعدم الانتقال من موضوع الى اخر قبل ان ينجلي الموضوع الاول كل الانجلاء

رابعًا جمعُ اجزاء الموضوع المختلفة وضمُ بعضها الى بعض ثم الحكم على مجموع الموضوع بحسب ما تقتضيهِ خاصات كل من تلك الاجزاء. او الانتقال من الخاص الى العام ومنهُ الى الأعم وهلمّ جرًّا حتى يبلغ الى المبدا العام الابتدائي فهذه هي طريقة الرتبة والنظام المسمَّاة طريقة الحل

طريقة التركيب تقتضي

اولاً فهم الحقيقة المراد ابلاغها الى الآخرين

ثانيًا الاعتماد على المبادي البينة الصدق او اقلهُ المسلَّم بها

ثالثًا بيان اشتمال المبادي المشار اليها على النتايج المقصود

حصولها منها ثم الحكم على الكل استنادًا على صدق ذلك في الاجزآء التي تؤلفهُ . او الانتقال من مبداء عام الى مبداء خاص ومنهُ الى اخص وهلمّ جرًّا حتى يبلغ الى اخر حدٍّ خاص

فهذه هي طريقة الرتبة والنظام المسماة طريقة التركيب

وكلا الطريقتين اي الحل والتركيب ضروريٌّ لبيان المسائل غيران طريقة الحل تفضل على التركيب في البحث عن المسائل لانها سهلة الماخذ لكونها قايمةً بالاعتماد على الامر المسلّم لاثبات ما يراد التسليم بهِ وهذه هي الواسطة الطبيعية لبيان الحقايق[1] كما ان البرهان يقوم بمبداء بيّنٍ تؤخذ عنهُ نتيجةٌ يراد بيانها انما التركيب يبتدي بما يراد التسليم بهِ ثم ياتي لاثبات ذلك بما كان مسلّماً امثلة طريقة الحل

مسألةٌ اولى   هل العلوم مفيدةٌ

(١) ان بيان القضية يقوم بتاءييدها بواسطة البرهان لكي تكون راهنةً والبيان أما منتج او مستدل واما مستقيمٌ او غير مستقيمٍ . فالبيان المنتج هو الانتقال من العلة الى المعلول او اثبات المعلول بواسطة العلة والمستدل عكسه البيان المستقيم هو انتاج حقيقةٍ ما من مبادي مسلمة ومتضمنة تلك الحقيقة مثالهُ كل ما يقبل الحل هو ذو اجزاء فالكهربائية تقبل الحل اذاً هي ذات اجزاء . والغير المستقيم هو انتاج حقيقةٍ ما لعدم امكانية ما ينافيها مثالهُ الله موجود والاَّ لكانت الخلايق معلولاتٍ من دون علة وهذا غير ممكن . ويقتضي على كل حال ان يكون البيان مستنداً على مبادي بينة الصدق او على قضايا مسلمة

قضيةٌ اولى   ان العلوم تقسم الى الفلسفة وعلم الجبر والهندسة والتاريخ الطبيعي وغير ذلك

قضيةٌ ثانية   والحال ان الفلسفة مفيدةٌ لانها الخ وعلم الجبر مفيدٌ لانهُ الخ والتاريخ الطبيعي مفيدٌ لانهُ الخ

قضيةٌ ثالثة   فاذاً الفلسفة وعلم الجبر الخ لهما فوائد جمّة اذاً العلوم مفيدةٌ

مسالةٌ ثانية   هل الفلسفة مفيدةٌ

قضيةٌ اولى ان الفلسفة تقسم الى المنطق وعلم المعقولات والعلم الأدبي

قضية ثانية فالمنطق يبلغنا الادراك الحق ويهدينا سواء السبيل وعلم المعقولات يشير عن الذات الالهية وماهية النفس مع سائر الارواح والعلم الادبي او الرياضي يبين لنا واجباتنا نحو الله تعالى ونحو ذواتنا ونحو القريب ويوطد هذه الواجبات بوثاق الحب والهيبة .

قضيةٌ ثالثةٌ والحال ان الوسائل الموصلة الى الحق ودرس العلم المختص بالخالق والخلايق ثم الارتشاد في واجباتنا وفي ما يحملنا على اتمامها كل ذلك علوم مفيدة بل ضرورية لكل امرءٍ اراد العيش اللايق فاذاً الفلسفة مفيدةٌ

مثال طريقة التركيب

قضيةٌ اولى الفلسفة مفيدةٌ

قضية ثانية ان البرهان المستقيم ومعرفة السبيل الموصل الى الحق والاطلاع على حقيقة مبدانا وما نحن عليهِ وما نحن صايرون اليهِ وما يبلغنا الى الغاية النهائية هو مفيدٌ

قضيةٌ ثالثة والحال ان الفلسفة تاتي بهذه الفوائد. فالمنطق يعلم البرهان ويسلم القواعد الواقية ايانا من الضلال وعلم المعقولات يهدينا الى معرفة الخالق والخلايق ثم العلم الادبي يرشدنا نحو غايتنا ويقتادنا إليها بوسائط فعَّالة

قضيةٌ رابعة اذًا الفلسفة تمرّن الصواب ونقوّمهُ وترشدنا في معرفة الله وخلايقهِ وتقتادنا الى غايتنا فهي اذًا مفيدةٌ

الخاتمة

قد تقدَّم بيان الرتبة والنظام ومثلهُ البرهان والحكم والتصديق وبالاجمال بيان القسم الاول من الفلسفة وهو المنطق فصح من ذلك ان لنا وسيلة للتوصل الى معرفة الحق . فاسمى نتيجة نستحصلها من هذه الوسيلة الثمينة وسيلة ادراك الحق هي استخدامها لمعرفة ما نحن عليهِ وما هو مصدرنا وما نحن صائرون وما علينا من الواجبات ضرورةً فحل هذه المسائل سيكون موضوع العلمين اي علم المعقولات والعلم الادبي الذين سياتي القول فيها

الكتاب الثاني

الجزء الثاني من الفلسفة

في علم المعقولات (متيافيزيكا)

مقدّمة

انني قد عوّلتُ في هذا الجزء كما في الجزء الاول من الفلسفة على جلاء العبارات ودقة المبادي ومتانة البراهين لكثرتها واستطالتها فعمدتُ الى النظر في الحقايق الجوهرية وفي مبادي الافكار البيّنة فانها تزيد الفهم سعةً والايمان قوةً هذا عدا ما سبقت فاوردتهُ من ان الشبان المقصودين مني لاتسنح لهم الفرصة الأيسيرًا لمطالعة العلم فلا يستفيدون من المؤلفات المطوَّلة بل يفضلون الاطلاع على الحقايق مجردةً من الزينة الخارجة حسبما اشرع ببيانها لهم في علم المعقولات (١)

ان كل الكائنات تقسم الى مرتبتين مادية وغير مادية

فالمادية هي موضوع العلم الطبيعي كالكيماوية وسواها من الفنون التي تعرف بالعلوم الطبيعية

والغير المادية هي موضوع علم المعقولات وتقسم الى نوعين اولهما كائنات معقولة بالفهم والتصور كالوجود والعلل والمعلولات

(١) علم المعقولات هو علم المبادي الاولية والكائنات الغير الهيولية التي تعرف بمجرّد التصور وبنور الصواب

والآن والأين والكمية والفضيلة . ثانيها كائنات غير هيولية من طبعها كالارواح

بناء على ذلك يقسم علم المعقولات الى عام وخاص [1]

فالعام ما استقصى الكائنات الغير الهيولية عمومًا ويراد بها الكائنات المعقولة مجرّدة عن كل قيام مادّي وتعرف بالكائنات قوةً اي الممكن كيانها عقلاً ولو لم تكن كائنةً فعلاً

فموضوع بحثنا اذًا هو اولاً ما يراد بالكيان اطلاقًا وجوهرهِ وامكانيتهِ . ثانيًا ما يراد بالجوهر والكيفية والعلة والمعلول والخاصة والمتناهي والغير المتناهي والآن والأين . فان علم المعقولات العام يشمل ذلك جميعهُ . أما الخاص فسياتي بيانهُ في محلهِ

علم المعقولات العام

الفصل الاول

في حدّ الكيان اطلاقًا وجوهرهِ وامكانيتهِ

اولاً ان الكيان لا يقتضي حدًّا لانهُ بيّنٌ فيراد بهِ كلُّ ما قامَ او امكن قيامهُ في الوجود مثالهُ : بيتٌ حجريٌّ : بيتٌ ذهبيٌّ هما كيانان نظرًا الى مجرّد التصور لا القيام الخارج الطبيعي . لان البيت الحجري كيان حقيقي موجود انما البيت الذهبي كيان ممكن غير موجود ولكنهُ قابل الوجود

---

(١) ويدعى الاول انتولوجيا والثاني نيوما تولوجيا

ثانيًا يراد بجوهر الكيان مجموع الخاصات التي يقوم بها وهو عبارة عما لا يصحّ قيام الكيان بدونهِ سواء حقيقةً او تصورًا . فجوهر الانسان هو اتحاد النفس الناطقة بالجسد البشري . وجوهر الدائرة عبارة عن سطح مستدير اذا تشعبت من مركزهِ خطوطٌ فاتصلت بخط استدارتهِ كانت متعادلةً في نسبة احدها الى الاخر

وللجوهر نسبتان احداهما عقلية و يراد بها امكانية قيامهِ في الذهن والتصور مجردًا عن القيام الخارج فيسمى اذ ذاك جوهرًا معقولاً ثانيتهما طبيعية وهي عبارة عن قيام الجوهر وكيانهِ الخارج حقيقةً ويسمى نسبةً لذلك جوهرًا طبيعيًا او وجودًا محضًا . مثالهُ ان نتصور ثلاث زوايا فذاك جوهر المثلث عقلاً فان تصورناها متحدةً على هيئة المثلث الزوايا المعلومة فذاك جوهر المثلث الزوايا طبيعيًا

ان جوهر الكيان المعقول (والمراد بهِ امكانية قيام الشيء في الذهن والتصور) هو لازم غير قابل التغيير . والاَّ لكان وجود المثلَّث مثلاً ممكنًا من دون الثلاث زوايا . او لكان محتملاً ان يكون الجزء اعظم او اصغر من الكل على حدٍ متساوٍ وبناءً على امكانية تغير جوهر الكيان المعقول وتقلبهِ و بالتبعية لصح وجود الشيء وعدم وجودهِ معًا فذلك مستحيل

اما جوهر الكيان الطبيعي (والمراد به قيام الجوهر المعقول تحت هيئة معلومة وكيانهُ الخارج في الوجود) فليس بلازم او غير قابل التغير لان كل الكائنات صادرة منهُ تعالى كمبداءٍ اول فهو جل شانهُ اذاً قادرٌ ان يلاشيها كما استطاع ابداعها وان يبدلها بسواها . فالانسان مثلاً لا يزال انساناً ولو تغيرت هيئتهُ المألوفة وظهر في العالم تحت هيئة اخرى

والافتراض بان قدرة الله الغير المتناهية تستطيع تغيير جوهر الكائنات المعقولات هو تجديفٌ . لان تغييراً كهذا عبارةٌ عن ان الشيء الواحد يكون كما هو عليهِ ولا يكون كذلك معاً . او عبارةٌ عن ان خاصات الشيء تؤلفهُ ولا تؤلفهُ معاً وقس على ذلك كون الدائرة مستديرةً ومربعةً معاً . والحال ان الله ذي الحكمة الغير المتناهية انما يجلُّ عن تناقض كهذا فحاشاه تعالى من نسبة الجهل وجعل المستحيل ممكناً

ثالثاً ان امكانية الكيان لا يعترضها سلطان اي انه لا توجد قدرةٌ تستطيع ان تجعل الممكن غير ممكن او بالعكس . على ان امكانية الكيان تقوم بالنسبة الكائنة بين الخاصات التي تؤلفهُ فان أُريد الغاء هذه الامكانية اقتضى الغاء النسبة بين الخاصات المؤلفة فتضحى تلك الخاصات اذ ذاك ممكنة التناسب وغير ممكنة معاً

فممكنة التناسب لانها قابلة ان تؤلف كياناً وغير ممكنة التناسب لان وجود الكيان لا يمكن . فيكون حكمها كحكم شيء كائنٍ وغير كائن معاً والحال ان ذلك محالٌ. اذاً امكانية الكيان لا يعترضها سلطان وقدرة الله الغير المتناهية المقترنة بحكمتهِ لا محل لها في اعتراض امكانية الكيان او عدمها وذلك اولاً لان القدرة الالهية غير قابلة ان تغير جوهر الكيان المعقول ثانياً لان القدرة الالهية تستلزم معرفة الاشياء وادراكها ثم اصدارها والحال ان المعرفة الالهية لا تتجه الاَّ نحو الممكنات فلا تستطيع من ثم قدرتهُ تعالى ان تصدر الغير الممكنات (١)

الفصل الثاني

في الذات . والكيفية والعلة والمعلول والخاصة والتناهي وعدمهُ والآن والأين

اولاً يراد با لذات او الجوهر كل كائن إما من ذاتهِ كالباري تعالى او بذاتهِ اي ما قام من غير احتياج الى كائنٍ اخر يسندهُ فقيامهُ يفترض فقط وجود خالقهِ مثالهُ الانسان والشجرة (٢)

تقسم الذات الى مخلوقةٍ وغير مخلوقة والى تامةٍ وغير تامة فيراد با لذات المخلوقة ما افترضة علة لوجودها كالملائكة والنفوس والحيوانات والنباتات . وبا لغير المخلوقة ما وجدت ضرورةً ولم

---

(١) ومن البيّن ان المراد هنا ليس الغير الممكنات نظراً الى الانسان بل للغير الممكنات في ذاتها

(٢) اذا اقتلعت الشجرة من الارض لا تزال شجرةً فهي اذاً قايمة بذاتها

تفترض علة لوجودها كالباري تعالى. ويراد بالذات التامة ما قامة بذاتها فلم تستند على اخر مثال ذلك الله والرجل والاسد والشجرة[1] وبالغير التامة ما احتاجت الى الاتحاد باخر فتمت بهِ كالنفس والجسد البشري فهما ذاتان غير تامتين لان النفس تحتاج الى الجسد في كثيرٍ من الاعمال والجسد لا يكمل قيامهُ الاَّ بالنفس

ثانيًا يراد بالكيفية الحالة الطارئة على الذات او الجوهر فتكون مميَّزة عنهُ وتقوم مقام احدى صفاتهِ كالخفة نسبةً الى الجوهر الغير الهيولي والصورة والصلابة والحركة نسبةً الى الاجسام

ثالثًا يراد بالعلة القوة المصدرة وبالمعلول نتيجة الاصدار[2] فذلك يستلزم اولاً وجوب وجود العلة قبل معلولها ثانيًا امتناع

---

(١) الذات التامة المخلوقات لاتخلو من احدى خصلتين إما ان تكون عاقلة فتسمى اقنومًا او شخصًا كالانسان او غير عاقلةٍ فتسمى آلةً او جهازًا كالحيوان والشجر

(٢) والفرق بين المبدا والعلة هو ان المبدا قابلٌ ان يتميز عن مستلزماتهِ وان لايختلف عنها جوهرًا اما العلة فلا بد من اختلافها عن معلولاتها مثال الاول النفس مبداه الفكر فتتميز منهُ لانهُ لا يقال عن الفكر انهُ نفسٌ او عن النفس فكرٌ غير ان جوهرها واحدٌ مثال الثاني النفس علة حركة الجسم الاختيارية فتختلف عنها لان جوهر النفس يختلف عن جوهر حركة الجسم . فكل مختلف عن غيره متميز منهُ ولا يعكس . وسياتي بيان التميز والاختلاف في محلهِ فتدبر

وجود المعلول من غير العلة ثالثًا استحالة كون الشيء علة لذاتهِ
رابعًا امتناع كون احد شيئين مبدءًا او علةً للاخر بالتبادل
وتكون العلة اولى او ثنوية قسرية او طوعية عامة او خاصة
مرادة او غير مرادة طبيعية او معنوية

فالعلة الاولى ما لم يسبقها علةٌ ولا تتأثر في اعمالها من علةٍ بناءً
عليهِ الباري تعالى وحدهُ هو العلة الاولى لكل الكائنات

العلة الثنوية ما تأثرت في اعمالها من علة اخرى فليس
الخلائق اجمع الاَّ عللاً ثواني بالنسبة اليهِ تعالى

العلة القسرية ما أتت بمعلول من ذات طبعها فامتناعها عن
اصداره لا يصح طبعًا مثال ذلك التجاذب علةٌ ضرورية لسقوط
الاجسام المنحدرة فهو اذًا علةٌ قسرية

العلَّة الطوعية ما اصدرت معلولها طوعًا اذ ليس ما يضطرها
لاصدارهِ مثال ذلك الارادة علَّة طوعية للافعال البشرية باسرها

العلَّة العامة ما اتت بمعلولات متنوعة مثال ذلك الشمس
علةٌ عامة للضيا والحرارة ونمو الاجسام النباتية وغير ذلك

العلة الخاصة ما انحصرت معلولاتها تحت وحدة النوع مثال
ذلك الكرمة علة خاصة للعنب الذي تحملهُ

العلة المرادة ما كان معلولها مقصودًا مثال ذلك قتل هابيل

هو معلولٌ مقصودٌ فعل اخيهِ القاتل اذًا علةٌ مرادة

العلة الغير المرادة ما لم يكن معلولها مقصودًا مثال ذلك ان صديقًا اراد شفاء صديقهِ فاسقاه سمًّا قاتلاً على غير دراية فهو اذ ذاك علةٌ غير مرادة لموت صديقهِ

العلة الطبيعية ما اصدرت من ذاتها معلولاً طبيعيًا مثالهُ النار علة طبيعية للحريق

العلة المعنوية ما أتت بمعلول معنوي (اي غير مقصود) مثالهُ ان يأمر قائد الجيش جيشهُ بالقتال بغيًا فهو علةٌ معنوية لموت الجنود الساقطين في المعركة[1]

ان النواميس عمومًا تبنى على ارتباط المعلولات بعللها فتكون تلك النواميس معقولة (متيافيزيكية) اذا نسبت الى جوهر الاشيا فاشتراك الجزء بطبيعة الكل مثلاً هو من النواميس المعقولة. وتكون طبيعية اذا نسبت الى مبادي وجود الاجسام وتأثير بعضها على بعض فتلاشي الحطب بالنار مثلاً هو من النواميس الطبيعية. وتكون صوابية اذا نسبت الى الاعمال الالهية او البشرية ذات الحرية المطلقة فالشرايع السياسية هي من النواميس الصوابية

---

(١) وكثيرًا ما تاتي العلة المعنوية بمعلولها بواسطة علل طبيعية كما في المثال فان موت الجنود لم يتم الاَّ بواسطة العلل الطبيعية المراد بها هنا الاسلحة وسائر الآلات الحربية التي اصابت القتلى

رابعًا يراد بالخاصة كل صفة تميز بها الشي عما سواه . فتكون ذاتية وعارضة ومستقلة ومنتسبة . فالخاصة الذاتية ما قام بها الشي ولم يمكن تصورهُ وادراكهُ كممكن الوجود بدونها . مثالهُ النطق للانسان والاستدارة للدائرة

الخاصة العارضة ما امكن قيام الشيء بدونها مثالهُ الاتساع نظرًا الى الدائرة . والصلابة والاستدارة نسبةً الى الاجسام

الخاصة المستقلة ما انفرد بها الشيء عن كل ما سواه وبها تقوم الوحدانية او كون الشيء واحدًا ممتازًا عن سائر اقرانه. فبطرس مثلاً هو كيان قل منفرد عن اقرانهِ

وضروب هذا الاستقلال ثلاثة معقولٌ وطبيعيٌّ ومعنويٌّ

فالاستقلال المعقول يقال عن الاشيا الغير الهيولية لانها غير مركبة بل بسيطة كالنفس والروح فهما اذ ذاك واحدة جوهرًا ومستقلة كيانًا اي ممتازة عن كل روحٍ سواها

الاستقلال الطبيعي يقال عما كان مؤلفًا من اجزاء يتميز احدها عن الاخر ولكنها غير متباينة طبعًا فالشجرة واحدة طبيعيًّا ولو تميزت اجزاءها كالاصول عن الفروع وهلمَّ جرًّا

الاستقلال المعنوي يقال عن جملة اشيا متميزة طبعًا او قيامًا ولكنها متحدة بهيئةٍ ما فتؤلف قيامًا واحدًا معنويًا. فالجيش واحدٌ

معنويًا ولو اشتمل على جنودٍ يتميز احدهم عن الاخر با لقيام والوحدانية وسواها

يراد بجودة الشيء مجموع خاصاتهِ الذاتية التي تاهبهُ لادراك الغاية التي لاجلها نال الوجود بناءً عليهِ قد حسن ما جاءَ في سفر التكوين من ان المخلوقات كلها جيدة لانها كلها مالكة الصنعات الذاتية الملائمة لادراك الغاية التي لاجلها خلقت

الخاصة المنتسبة ما اختصت بشيء نسبةً الى غيره[1] وهي تشمل التساوي والامتياز فيراد با لتساوي كون الشي مساويًا لنفسهِ اي هو هو بعينهِ او كونهُ مساويًا لغيرهِ اي مشتركًا في كل خاصات غيره واعراضهِ

ويكون التساوي معقولاً وطبيعيًا ومعنويًا

فالمعقول يحترز بهِ من كل اختلافٍ طاريءٍ على الشيء مثا لهُ الكمية فان اطلقتها على اي شيءٍ كان لا تزال متساوية عقلاً لانها تشمل دائمًا عددًا معلومًا او غير معلومٍ وقل كذلك عن الدائرة

التساوي الطبيعي يحترز بهِ من كل اختلافٍ او انقلابٍ

---

(١) كل نسبة بين الاشياء تشمل ثلاثة مواد يراد بها المنسوب والمنسوب اليهِ ووجه النسبة فالشيء المقابَل مع غيره هو المنسوب والمقابَل بهِ هو المنسوب اليهِ وما نقع عليهِ المقابلة هو وجه النسبة مثالهُ النحاس الاصفر شبيه بالذهب فالنحاس منسوب والاصفر وجه النسبة والذهب منسوب اليهِ

نسبة الى ذاتية الشيء لا الى اعراضهِ فان سُخّن الماء البارد لا يفقد بذلك التساوي الطبيعي لانهُ لا يزال ماء طبعاً كما كان قبل ان يُسخّن

التساوي المعنوي يحترَز بهِ من كل اختلاف معتبر فان مُزج درهمٌ ماء في كيلٍ خمراً لا يفقد الخمر التساوي المعنوي لانهُ لا يزال بعدُ معنوياً خمراً خالصاً

ويراد بالامتياز سلب الوحدة لا المماثلة بين شيئين فاكثر (١) فزيدٌ مثلاً ليس هو واحداً مع عمروٍ بل مماثلٌ لهُ

اما الاختلاف فيراد بهِ سلب الوحدة والمماثلة معاً مثالهُ الذهب والرصاص معدنان مختلفان لان الذهب ليس رصاصاً او الرصاص ذهباً فلا مماثلة بينهما

خامساً يراد بالتناهي وعدم التناهي حال من جملة احوال الشي فكل كيانٍ لا يخلو من ان يكون إِما تناهياً او غير متناهٍ . فالمتناهي ما دخل تحت حدٍّ معلوم لا يتجاوزهُ الى الغير المعلوم او الغير المحدود مثالهُ المثلث الزوايا متناهٍ لانٍ زواياهُ داخلة تحت عدد معلوم . والغير المتناهي يكون كذلك أَما قوة او فعلاً . فالغير المتناهي قوةً ما قبل زيادةً او نموّاً الى ما لا ينتهي سواء سلباً او ايجاباً مثالهُ كثير الزوايا لا يعرف لزواياه عدد معلوم فهو اذ ذاك غير متناهٍ قوةً

(١) وقد مرّ بيان ذلك في الخاصة المستقلة فتدبرْ

ومثالهُ المعنى المراد من كلمة نجاح لانهُ يشمل موضوعات شتَّى فان أُريد كونهُ متناهيًا وجب تحديد موضوعهِ ودرجتهِ . وقس عليهِ المراد بكلمة قهقرى وهلمَّ جرًّا . الغير المتناهي فعلاً ما لايقبل زيادة بل كان من كل الوجوه غير منحصر تحت حدٍّ معلوم فالباري تعالى وحدهُ غير متناهٍ حقيقةً . قال بعضهم [١] ان وجود اكثر من كيان واحد غير متناهٍ في ذاتهِ وفي كمالاتهِ باسرها غير ممكن وكل ما كان غير متناهٍ في احدى حالاتهِ لايكون غير متناهٍ فعلاً لان مجرد القول انهُ غير متناهٍ في احدى حالاتهِ هو حدٌّ يبيّن كونهِ متناهيًا في ما سوى تلك الحالة . اذًا صحَّ ان عدم التناهي لا يطلق الاَّ على الوجود المطلق ويراد بهِ الوجود البسيط ذو الكمال الغير المتناهي في كل حالاتهِ فالله وحدهُ اذًا هو غير متناهٍ فعلاً

ان كلَّ متناهٍ ممكنٌ ادراكهُ على وجهٍ ايجابيٍّ [٢] لان الادراك الايجابي هو معرفة الشيء في ذاتهِ مع كل الخاصات التي يقوم بها فما كان متناهيًا امكن ادراكهُ على هذا النحو فاننا نعلم جيدًا دخولهُ تحت حدٍّ معلومٍ لايتجاوزهُ الى غيرهِ فنعلم مثلاً ان المثلث الزوايا

(١) فينيلون

(٢) الادراك أما ايجابي و يراد بهِ معرفة الشي كما هو في ذاتهِ بواسطة معرفة كل الخاصات القائم بها او سلبي و يراد بهِ معرفة الشيء ليس كما هو في ذاتهِ بل بواسطة خاصة تسلب عنهُ مثالهُ النور يدرك على وجهٍ ايجابي اما الظلمة فعلى وجهٍ سلبي

لا يشمل اكثر من ثلاث زوايا وان لو أُضيف احدُ عددَين معلومين الى آخر لا يكون الحاصل اكثر من كميتهما اذاً يمكن لنا ادراك كل متناهٍ وخاصاتهِ التي يقوم بها فصحّ القول اننا ندركهُ على وجهٍ ايجابي

امَّا ما كان غير متناهٍ تعذر علينا ادراكه او ادراكه على وجهٍ ايجابيٍ غير انهُ ممكنٌ لنا تصوُّر الغير المتناهي على نحوٍ من الانحاء فاننا نعلم مثلاً ان الوجود الغير المتناهي لا يقبل حدًّا او ينحصر تحته كما ينحصر المتناهي وكذلك نعلم ان كماله لا يعرف حدًّا اذ ان عدم تناهيه انما يقوم في عدم تناهي كمالاتهِ . اذاً تصوُّر الغير المتناهي ممكنٌ لنا على نحوٍ من الانحاء . امَّا كمال ادراك الغير المتناهي فعلاً كان او قوةً فهو مستحيلٌ . لان كمال ادراك الغير المتناهي يستلزم امكانية تصور ملوّ الخاصات الالهية وحقيقة الذات الربانية او بالحري يستلزم تصور ما يفوق طاقة الفهم وذلك مستحيلٌ لاننا مهما تسامينا في تصوُر الكمالات المترددة في ساحة الكون فلا بد لنا من حدٍّ نقف عندهُ والحال ان الكمالات الالهية لا تعرف حدًّا . وكمال ادراك ملوّ الخاصات الالهية اذاً مستحيلٌ ومثله كمال ادراك الغير المتناهي فعلاً . وقس عليهِ الغير المتناهي قوةً فمن تراه يستطيع ان يجعل حدًّا لدرجة النجاح مثلاً ان تجاوزها لا يُعدّ نجاحًا

سادسًا يراد بآن الشيء مدّة دوامهِ في الوجود وما دام الشيء موجودًا فلا بدَّ لهُ من آنٍ يبتدي مع بداية الشيء وينتهي بزوالهِ والآن ثلاثة ازلٌ وابدٌ وزمانٌ. فالازل دوام لا بدء لهُ ولا نهاية ويختص بالله وحده. والأبدُ دوام ذو بدء من غير نهاية ويقال عن النفس. والزمان مدَّة محدودة من الابد. حياة الانسان في هذه الارض انما هي زمان. وللزمان نسبتان يراد بهما تصوره عقليًا وقياسهُ صناعيًّا. فلا يعرف الزمان عقليًا الّا تحت صورة التوالي لاننا نرى الربيعَ يتلو الشتاء والخريف الصيف والليل النهار والافكار والاعمال البشرية يتلو كذلك احدها الآخر فترتسم في اذهاننا صورة الزمان عقليًا ماخوذةً عن هذا التوالي الغير المنقطع وهو عبارة عن فسحةٍ محدودة من ساحة الابد الغير المحدود. اما قياس الزمان صناعيًّا فهو تحديد فسحاتهِ وذلك يكون على وجوه شتى لان وسائلهُ متعدّدة واحسنها دقةً وتعادلاً وبساطةً وثباتًا هو دوران الكرة الارضية على ذاتها وحول الشمس. ومثلهُ دوران القمر حول الارض. فهذه الحركات المتنوعة تحدّد الايام والسنين والشهور

سابعًا الأين هو فضاءٌ تملاءُ الاجسام الكاينة. فان نلقي مثلاً حصاةً في ماء فتتلاشى الحصاة ولا يشغل الماء محلها فذلك الفضاء هو أينُ الحصاةُ وقس عليهِ كل أينٍ بالاستقرا

والنتيجة اننا فيما تقدم بيانه قد استوعبنا القول في الكيان اطلاقًا وجوهره وامكانيته وعلمنا ما المراد بالجوهر والكيفية والعلة والمعلول والخاصة والتناهي وعدمه والان والأين . فاذًا قد استوفينا القول في علم المعقولات العام

المعقولات

في علم الخاص

ان علم المعقولات الخاص يبحث عن الكائنات الغير الهيولية من حيث طبعها . فبقولنا من حيث طبعها نميزه عن علم المعقولات العام الذي يبحث عما تجرّد عن الهيولية بالتصوّر فقط

فالكائنات الغير الهيولية حيث من طبعها هي ارواح محضًا . وتنقسم الى مخلوقة وغير مخلوقة

القسم الاول

في الارواح المخلوقة

ان من الارواح المخلوقة الملئكة والنفوس

الفصل الاول

في الملئكة

ان التكلم عن الملئكة انما يناط بعلم اللاهوت[1]

---

(١) ويسمي العرب علم اللاهوت علم الكلام

الفصل الثاني

في النفس

النفس جوهرٌ يحيي اجهزة الانسان ويستعملها كآلةٍ وهو قيامٌ باطنٌ مفكرٌ متدبرٌ مبرهنٌ مريدٌ ولهذا تهمّنا معرفته . ولمّا كان الانسان بالنفس يتميز عن الحيوان ويدنو من اللاهوت اضحى تأييد وجود هذه القوّة الغير المنظورة واستقصاء ذاتيتها وقواها ومبداها واتحادها بالجسد ثم غايتها من اعظم المهامّ

البحث الاول

في وجود النفس

ان وجود النفس المراد بهِ وجود جوهر في الانسان مختلفٍ عن الجسد هو من الابحاث المعوّل عليها في علم المعقولات . فانهُ لولا وجود النفس لكان الانسان آلةً متحركةً وكان قيامهُ عبارةً عن مادةٍ مؤلّفة تزيد او تنقص كمالاً وانتظامًا . وكان يقينهُ وأملهُ ورغباتهُ عبارةً عن تخيلات واوهامٍ لاطائلَ تحتها . لان المادة لا يمكنها ان ترغب او تؤمل او تيقن ولكن ما دامت النفس موجودةً فالانسان يتألَّه بها على نوعٍ ما .

برهانٌ

النفس موجودةٌ وشاهدي هو

ان كلاً منا يتأثر باطنًا ويفهم ويحكم ويبرهن ويريد وهلمَّ جرًّا فالحاسة الباطنة تشهد بذلك والراي العام يسلّم بهِ واهل الارتياب لا يسعهم انكارهُ . فترى ممَّ تنشاء هذه الاعمال أمن الجسد ام من جوهرٍ مختلفٍ عنهُ ؟

والحال ان الجسد ليس بقابلٍ ان يكون مبداء لتأثرنا الباطن او لفهمنا وتصديقنا وحكمنا وارادتنا وبالاجمال لأيٍّ كان من اعمالنا العقليَّة . فلا شك بكوننا نتأثر غالبًا بتأثراتٍ متباينة اذ تارةً السرور يفرّحنا والألم يقهرنا وربَّ عاملٍ او داعٍ واحدٍ يأتينا بتأثراتٍ ويحملنا على اعمالٍ متغائرة فان نرى ثمرًا على شجرٍ مثلاً فذاك يأثّر بنا اشتهاءَ الثمر ويحملنا على اقتطافهِ وذوقهِ .وقد تشتغل حواسنا المختلفة بموضوعاتٍ متعدّدة تناسبها فالنظر مثلاً يشخص في جمال الزهور والسمع يصغى لنغمات الموسيقى الرخمة والفم يتكلّم خاطبًا غير ان جميع هذه التأثرات بينةٌ لدينا ويمكننا مقابلتها وتمييزها واعتبارها والحكم عليها ثم معرفة ما يناسبنا او ما يسرّنا بالاكثر منها فمن انكر ذلك انكر الحقَّ المبين . اذاً فالمبدا او الذات التي تميز انفعالاتها على هذه الصورة ثم تقابلها وتحكم عليها هي ذاتٌ غير هيولية وبالتبعية فذات بسيطة غير متجسّمة او مركبة اذ لو كانت مركبة لأقتبلت في اجزائها المختلفة الانفعالات المتغائرة المتصلت اليها بواسطة

الحواس وكانت كل حاسةٍ من تلك الحواس توصل مفعولها او تاني بتاثيرها الى الجهة المنتسبة اليها من ذلك المبدا او الذات المركبة فجهاز النظر مثلاً كان يوصل تاثراته الى الجهة المنتسب اليها من تلك الذات ومثلهُ جهاز السمع الى جزءٍ آخر يناسبهُ وقس عليهِ سائر الاجهزة الانسانية فكيف والحالة هذه تستطيع تلك الذات تمييز كل هذه الانفعالات ثم مقابلتها والحكم عليها . لعمري انْ ذلك يقتضي ضرورةً اولاً اتجاه تلك الانفعالات باسرها نحو مركزٍ واحدٍ والتأمها فيهِ ثانيًا قابلية هذا المركز ليس فقط ان يتاثر بوقتٍ واحدٍ بتلك الانفعالات المتغائرة بل ان يتصورها معًا .فهل ذلك ممكنٌ والذات مركبةٌ ؟ الجواب كلاَّ وشاهدي: لو كانت الذات مركبة لكان المركز الذي تجتمع اليهِ كل الانفعالات لتتميز ويحكم عليها الخ عبارةٍ عن جزءٍ من اجزاءِ تلك الذات لان المركب لا يقسم الاَّ الى اجزاءٍ فاذا تقرَّر ذلك تبين اولاً انهُ لا يمكن اتجاه التاثرات المختلفة في ذاتٍ مركبَّة او التئامها في مركزٍ واحدٍ ما دام اتصال اجزاءِ تلك الذات بعضها ببعض ليس الاَّ اتصالاً ماديًّا انما وظائفها (اي وظائف تلك الاجزاءِ) مختلفة لا يصح انتقالها او انتقال احداها من جزءٍ الى اخر فلا يصح بالتبعية اتجاهها كلها نحو مركزٍ لانهُ عبارةٌ عن جزءٍ آخر بناءً عليهِ لا تزال تلك التاثرات نائبة بعضها عن بعض .

وكل واحد منها مستقراً في الجزء المناسب له كانهُ في سجن فحكمها
لحكم اناسٍ القوا في سجنٍ واحد لكنهُ عديد المخادع فأُلقي كلٌ منهم
في مخدعٍ حصين منفرد عن اقرانهِ. فهل لهولآء من سبيل والحالة
هذه لجمع الشمل وتبادل الحديث والافكار ثم الانقياد الى راي
واحد يتدبرون بهِ. فصحَّ اذاً ان في الذات المركبة لايمكن اتجاه
التاثرات المختلفة والتئامها في مركز واحد. ثانيًا لوكانت الذات
مركبة لوجب ان جزءًا منها (المراد بهِ المركز المقدَّم ذكرهُ) ليس فقط
ان يتاثر بوقت واحد بانفعالات متغائرة بل ان يتصورها معًا
فذلك محالٌ وبرهانهُ اولاً انهُ لمن المستحيل ان جزءًا واحدًا ماديًا
اومركبًا يتاثر بحرٍ وبردٍ ونعيم وألم مثلاً في وقت واحد وهذا بيّنٌ
ثانيًا ان تصور تلك التاثرات مستحيلٌ نظرًا الى جزءٍ مادي لان ذاك
اي التصور بسيطٌ وهذا اي الجزء المادي مركبٌ وذلك جليٌّ
(وسياتي بيانهُ باكثر جلآء في محلهِ)

اذًا من المحال ان جزءًا واحدًا ماديًا يتاثر بانفعالاتٍ متغائرة
بوقتٍ واحد او انهُ يستطيع ادراك تلك الانفعالات وتصوُّرها
وبالتبعية فهو من البين انهُ ما لم تكن الذات المراد بها النفس بسيطةً
وغير هيولية تعذَّر امكان جمع التأثرات وتمييزها ثم الحكم عليها وصحَّ
بالنتيجة ان الجسم ليس بقابلٍ ان يكون مبدأً لتأثرنا الباطن.

وتصديقنا وحكمنا وبالاجمال لاي عملٍ مهما كان من اعمالنا العقلية

قال المعلم بيل[1] ان ذلك لبرهانٌ بيّنٌ ومن لا يذعن لصحتهِ فهو غير قابلٍ او غير مريدٍ ان يترك خشون تصوّراتهِ ويرتقي الى معرفة الحق المبين

وزِد على ذلك ان كلاًّ منا يشعر بالتصورات ويراها مرسومةً لديهِ باطنًا فلو افترضنا ان هذه التصورات تختص بالجسد ونقوم بهِ وانها من جملة اختصاصات المادّة كما ان الحجم مثلاً هو احد تلك الاختصاصات لكانت النتيجة ان افتراضًا كهذا يستلزم ضرورةً بان يكون كلٌّ من تصوراتنا مناسبًا لكلٍ من دقائق الجسد او لكلٍ من الاجزاء المركب منها الجسد لان هذه الاجزاء باجمعها ذات طبعٍ واحد فيستلزم من ثمَّ ان يكون التصور كائنًا في الجسد كلهِ وممتدًا حسب امتداده وقابل التجزّي واختلاف الهيئات حسب قابليتهِ فيصح اذًا ان يكون مربّعًا او مستديرًا او متطاولاً او كثير الزوايا وهلّم جرًّا. ثم تصحّ قسمته واخذ ثلثهِ او ربعهِ او سُدسهِ مثلاً.

فان قال المعترض ان هذه نتائج يضحك منها اجبناه اذًا القول بان الجسد قابل التصور او بان التصور يحلُّ في المركبّات هو قولٌ يضحك منهُ. فصحَّ اذًا ان الجسد غيرُ قابلٍ ان يكون مبداءً لاعمالنا العقلية

ولنفترض ايضًا انَّ لفظةً ما كالشمس مثلاً طرأت على مسمع

---

(١) Bayle محققٌ شهير سنة ١٦٤٧ و١٧٠٦

من لا يعرف العربيّة او ترجمت الى الافرنسية وأُتي بها على مسمع من لا يعرف تلك اللغة فمن المعلوم ان معناها لا يُفهم الّا ممن عرف اللغة التي لفظت بها . والحال لو صدق القول ان الجسد هو مبدا التصور. ولو لم يكن حقًا في الانسان مبدأ روحي يأخذ عن الاصوات اللفظية معنىً وعن المعنى صورةً لوجب ان لفظة شمس تكون مفهومةً على حدٍّ متساوٍ من كل السامعين سوآءٌ عرفوا اللغة او لم يعرفوها . لان جميعهم يسمعون اللفظة عينها وليس بينهم الّا اختلافٌ لا يُذكر نظرًا لتاثر جهاز السمع بالاصوات المؤلّفة تلك اللفظة. غير انهُ اذ كان من البيّن ان لفظةً مثل هذه لو طرأت على كل الاذان لما انجلت لكل الاذهان. فالعلّة في ذلك ان الاذهان تختلف طبعًا عن الاذان ويُراد بهذا الاختلاف كونها روحًا (١) .

(١) ولمعترضٍ بان السبب في عدم جلآ اللفظة المشار اليها هو عدم معرفة الاصطلاح الوضعي لان الكلام لا يدل على الاشيا طبعًا بل وضعًا واصطلاحا . الجواب لولم يكن الفهم مختلفًا عن الجسم اختلافًا جوهريًا لما اقتضى داعٍ للاصطلاح بل وجب ضرورةً ان الالفاظ تكون دلائل طبيعية للافكار والتصور متى لفظت . ودليل ذلك ان كل الاعمال الطبيعية المتعلقة بالجسد والمتوقفة عليه لا تحتاج ان تعرف بالاصطلاح بل يحمل الجسد عليها طبعًا والحال ان ذلك لا يصدق نظرًا الى الالفاظ واللغات فهي اذًا اصطلاحية وكونها اصطلاحية يوجب وجود مبداء غير جسمي قد عرف ان يجعل الاصوات اللفظية دليلاً لمعنى ويأخذ عن المعنى صورةً باطنة

اخيرًا ان القوة الميكانيكيّة او الجهازيّة تأتي على الدوام والاطلاق بمفعولٍ معادل بدقةٍ الى المبدا الصادر عنهُ ذلك المفعول . فكرةٌ ميكانيكيّة مثلاً لاتعطي لكرةٍ اخرى مثلها الاَّ حركةً معادلةً لحركتها والحال ان في الاعمال الاختيارية لامحلَّ لهذه القاعدة الطبيعية . فان قلتُ لاحدٍ مثلاً ان اناسًا تحت السلاح يكمنون لياخذوك لأسرع حالاً مهرولاً يطلب الفوز بنفسهِ . فاين المعادلة بين الكلمات المقولة مني لهذا الرجل وان شئت فقل بين الاضطراب الذي أثرتهُ كلماتي هذه في الدماغ وبين قوة هرولة الرجل واسراعهِ الذي هو نتيجة تلك الكلمات . فلا بد من شيءٍ قد اعترض بين الكلمات التي قد سببت الحركة وبين الهرولة والاسراع وهذا الشيء هو تصور الخطر فانهُ قد اعترض بين السبب والمسبب ثم ارادة الهرب حركت الاجهزة الجسمية نحو الاسراع . فمن ذلك يتبين جليًا ان هذا التصور الذي قد حرَّكتهُ الكلمات بواسطة جهاز السمع ثم فعل الارادة التابع لهُ الذي قد حمل الجسد على تلك الاحتياطات اللازمة انما يشير عن مبداءٍ باطن تصدر عنهُ الاعمال البشرية ويخضع لهُ الجسد . على ان الدماغ قد تأثَّر بالاصوات المؤلفة تلك الكلمات غير ان المعنى الذي تحملهُ قد اشغل النفس والنفس آمرت الجسد بسرعة الحركة للنجاة من الخطر

الذي يتهدّدهُ . فاحساساتنا واعمالنا العقلية اذاً لا تصدر ابداً عن الجسد بل هي صادرةٌ عن مبداٍ غير هيولي . اذاً لابد لاعمالنا من مبداٍ غير مركب وغير جسمي . وهذا المبدا فيهِ الكفاية ان يشعر ويقابل ويحكم ويريد ويأمر والحال ان مبداٍ كهذا يدعى نفساً اذاً لابد لنا من نفسٍ[1] وبالتالي فالنفسُ كائنةٌ

ثم ان هذا المبدا الذي هو النفس انما يتحد بالجسد اتحاداً عجيباً ولكنهُ لا ينحل مع الجسد لان الجسد مركبٌ فهو قابل الانحلال اما النفس فبسيطةٌ وغير قابلة الموت كما سترى

ولما كان البشر يستعملون قواهم العقلية بسهولةٍ تقل وتكثر تبعاً الى كون اجهزتهم وصحتهم البدنية سليمة من الشوائب او غير سليمة اتخذ البعض من ذلك حجة يتشبثون بها لينزلوا الانسان منزلة الحيوان قائلين ان الجسد بمفردهِ هو مبدا اعمالنا وان لا نفس لنا . فمهلاً: لاننا نجيب مسلمين بان البشر يستعملون قواهم العقلية بسهولةٍ تقل وتكثر تبعاً لكمال اجهزتهم وسلامة صحتهم البدنية او عدمها . ولكن لمَ ذلك ؟ الجواب لان الجسد والحالة هذه هو آلةٌ تستعملها النفس في اعمالٍ شتى ومن البين ان كلما ازدادت الآلة

---

(١) وحرية الارادة التي نختبرها في ذواتنا لا تملكنا ابداً ان ننسب اعمالنا الى قوةٍ اخرى خارجة عنا

كما الأسهل العمل على الفاعل . فان أُعِدَّت آلةُ العزفِ مثلاً وأُصلحت اوتارها واصواتها على وفق المراد انى العازفُ بها بالحان شجية مطربة والاَّ فلا . فرُبَّ آلةٍ خرساءَ يؤتى بها موسيقيٌّ فهل لهُ من سبيل لاصابة انغامٍ منها وكيفما كان هذا فهل يقال ان حذق الموسيقي في خبرتهِ انما قائمٌ في الآلة وانهُ لاوجود للموسيقي اكانت الآلة ضاربةً او خرساءَ فعلى هذا القياس اذا لم تكن النفس مالكةً ملوءَ التصرف لان الجسد غير مستوفٍ كمالهُ فلا ينتج والحالة هذه بانها غير موجودةٍ . والحقيقة هي ان بليغ الاتحاد بين المبدا العقلي اي النفس وبين الجسد انما هو علة الصعوبة التي تشعر بها النفس في التصرف بقواها عندما يكون الجسد غير مستوفٍ كمالهُ . فهذا واقع الحال

ولمعترض ان يقول اننا لسنا عارفين كل خاصات المادة فرُبَّ خاصةٍ غير معلومة لدينا تمتلكها المادة فتنال بواسطتها قوة الفهم . الجواب ان الراي العام والغريزة والحاسة النفسانية تشهد لنا جليًّا وبديهيًّا بانهُ لايمكن قيام خاصاتٍ متناقضة في شيءٍ واحد مهما كان لان مثل هذه الخاصات تنافي احداها الاخرى ثم المبادي المشار اليها تشهد لنا ايضًا بان المادَّة تمتلك خاصاتٍ تنافي الفهم ويراد بها الامتداد والتجزّي والثقل وما شاكل ذلك اذًا بين

خاصات المادة لا يمكن وجود خاصةٍ غير معروفة منا قابلةٍ ان تحوّل المادّة قوة الفهم

ولمعترض ان يقول ان علم التشريح قد بحث عبثًا ليجد النفس اومقرّها في الجسم اذًا النفس غير موجودة . الجواب ان لفساد هذا الاعتراض وجهين اولهما ان النفس كائنةٌ في الانسان لا في الجثة. فالمشرّح انما يشرّح الميت ويُراد بالميت مَن فارقتهُ النفس فلا يمكن وجودها حين التشريح . ثانيهما ان النفس جوهرٌ روحيٌّ بسيط لا يشغل محلاً نظير الاجسام التي اجزائها وجهاتها تقاس على معادلة المحل الذي تشغلهُ اما النفس فلا اجزاء لها ولا جهات فلا تشغل محلا البتة . اذًا اذا لم يجد المشرِّح النفس اومقرّها في الجسم فلا ينتج انها غير موجودة

والحقيقة هي ان النفس موجودة ووجودها بَيّنٌ راهن فكلُ تمنعٍ من الاقرار بها انما هو وهمٌ لا يزعزع اركان البراهين الثابتة المؤيّدة هذه الحقيقة . او هو تشبثٌ ومغالطةٌ دنيّة . لان الانسان بالنظر الى حالتهِ الطبيعية من دون النفس هو تحت سلطة الحاجة والميل اكثر من سائر الحيوانات .

البحث الثاني

في ذاتيّة النفس

قبلما تمدُّ الديانة المسيحية يدَ النجدة نحو الفلسفة كانت المدارس الفلسفية تتفرّق في ارائها المختلفة نظرًا لذاتيّة النفس. حتى ان شيشرون بعد ان اوردَ جملة هذه الاراء معدّدًا اياها اردف قائلاً فايُّها الحقُّ الله اعلم

وانما الان فالمنّةُ لنور الديانة لان ذاتيّة النفس لم تبقَ من الغير المدركات. فالنفس جوهرٌ روحيٌّ بسيطٌ مختلفٌ عن الجسد وبراهين هذه الحقيقة جلية فهاكها: اننا نفكر والحال ان الفكر لا يستطيع القيام في ما كان مركبًا او في الجسد حسبما تقدّم بيان ذلك بجلاء آنفًا(١) فاذًا المبدا المفكر فينا هو روحانيٌّ بسيط مختلف عن الجسد ويراد بهِ النفس. فالنفس اذًا جوهرٌ روحانيٌّ بسيطٌ مختلف عن الجسد. وزد على ذلك ان التمرّن يزيد الذاكرة قوةً والفهم حذاقةً والارادة ثباتًا فكلما طرأت علينا افكارٌ حديثة اشتغلت بها قوّة الفهم فازدادت اتساعًا وكمالاً. فلو كانت تلك القوة جسمًا كان حكم كل راءيٍ او فكرٍ حديثٍ يطراء عليها حكم لون حديثٍ بُسط على رقعةٍ فابادَ اثار ما كان قبلهُ مرسومًا بها واخذ محلهُ

(١) راجع برهان البحث الاول من هذا الفصل

وبالتبعية كانت قوة الفهم بدلاً من ان تكتسب اتساعاً وازدياداً من المعلومات الحديثة الطارئة عليها تصبح عارية من المعارف القديمة المتقنة منها وترجع القهقرى . فصحَّ اذاً ان المبدا المفكر فينا ليس بجسم بل هو روحٌ اذاً فالنفس روحٌ

قال المعلم برجير[1] ان روحانية النفس والوجود الالهي هما اعتقاد عام وشهادة يثبت بها الانسان حقيقة كونهِ انساناً فهما اعتقاد خاص بالجنس البشري . والاعتقاد بروحانية النفس هو الان وقد كان في القرون الاولى قاعدة قد عمَّ صدقها والتسليم بها على رغم من مغالطات ايكور باجمعها

على ان الفلاسفة الاقدمين الاكثر شهرةً والاوفر عدداً هم الذين اعتقدوا دائماً بروحانية النفس وعلّموها . منهم افلاطون وفيتاغوروس والفلاسفة الايطاليانيون وماركوس اوريليوس قد تمسكوا بتلك الحقيقة . وما احسن ما قال شيشرون ان من جهل علم هيولية النفس وكونها بسيطةً وغير متجزية وبالاجمال انها ليست بجسمٍ فهو ثقيل الفهم اما بلوتارفوس[2] العالم المتعمّق في معرفة الاعتقادات القديمة فانهُ يذكر عددَ الفلاسفة ويشهد بانهم جميعاً كانوا يسلمون بروحانية النفس وزد على ذلك ان روحانية النفس

---

(١) Bergier سنة ١٧١٨ و ١٧٩٠

(٢) Plutarque سنة ١٤٠

هي برهان دائم لحقيقة الانسانية كما تقدم القول. فالنفس اذًا روح

ولاشك في انهُ قد وجد في الاعصار الدابرة كما يوجد في ايامنا هذه انامٌ قلوبهم مفسودة وافكارهم مختلة قد اعتصبوا على الشر فانكروا لغاياتٍ روحانية المبدإ المفكر. فاعتقدوا او بالحري ارادوا ان تكون النفس هيولية لكي تنحل بانحلالهم فلا يلتزمون بتأدية حساب عن اعمالهم ولكن ما جرمُ هذه الآراء المنكرة والتخيلات الناشية عن الميل الخبيث بازاء اعتقاد الجنس البشري العام. لعمري انهُ قبلما تظهر الفلاسفة الكذبة في الوجود لم تكن طائفة او ذات ناطقة تعتقد ان المادة قابلة الفهم. اذًا فالنفس روحٌ

ولمعترض ان يقول اننا لا نعلم ذاتية النفس على جليتها فكيف نصدّق ما يقال عنها. الجواب لا ريب في كوننا لسنا متعمقين في معرفة ذاتية النفس الخاصة ولكن ترى ينتج من ذلك اننا نجهلها اصالة لعمري ان الجوهر يعرف من خاصاتهِ وبها يتميز عن كل ما سواه. فنعرف مثلاً ان المغناطيس يجذب الحديد وان له قطبين تنحصر بينهما القوة المغناطيسية فبواسطة هذه الخاصات نميزهُ جيدًا عن النحاس والحجر والخشب وبها عينها نعرفه ولو لم نكن متعمقين في معرفة ذاتيتهِ الخاصة. فعلى هذا النحو نعلم ان نفسنا جوهر روحاني قابل التأثر عاقلٌ حرٌّ (كما سترى) ونعلم ايضًا انها تختلف عن

الجوهر الغير المخلوق لان لخاصاتها حداً نقف عنده . وعن الجوهر المادي لانها بسيطة وهو مركب فنعرف من ثم ماهية نفوسنا ولو خفيت ذاتيتها الخاصة عنا فصح اذاً اننا لا نجهل ماهية نفوسنا

البحث الثالث

في قوى النفس

النفس جوهر روحاني قابل التأثر ذو فهم وحريةٍ وارادة . هذه القوى هي خاصات جوهر واحد يراد بهِ النفس فانها تعقل وتدبر وتريد

قلنا اولاً ان النفس قابلة التأثر . فان طراء البرد على اجهزتنا شعرت النفس بألم او نشرت الصبا اجنحتهـــا فانتعش جسمنا نجحت النفس بسرور او تيسرت صعوبة فرحت النفس بماءربٍ وان عكس الدهر آمالها تأثرت حزناً بخيبوبةٍ وان فرح الصديق فرحت معهُ او حزن حزنت معهُ . و بالاجمال ان الطوارئ المادية والمعنوية تؤثر عليها . اذاً النفس قابلت التأثر

ثانياً ان النفس ذات فهم لانها جوهر روحاني او بالحري روح فهي اذاً ذات فهم لان وجود روح من غير فهم هو من المتناقضات المستحيلات . ونعمَ ما قال الاديب بوسويه : لقد حدثني موسى انني مخلوق على صورة الله وهذه الحقيقة وحدها كافية ان تبين

لي اكثر من كل كتب الفلاسفة وابحاثهم ان نفسي ذات فهم. فصحَّ اذًا ان النفس ذات فهم (١)

ثالثًا ان النفس ذات حرية (٢) وشاهدي هو شهادة الحاسة النفسانية والراي العام . قلنا شهادة الحاسة النفسانية لان كلاً منا يرى ان المبدا المفكر الذي يحرّك إعمالهُ هو قادرٌ ان يريد او لا يريد وان يعزم على امرٍ ما او لا يعزم وان يقبل فكرًا ما او لا يقبل وان يحرك ذراعه او لا يحرك وهلمَّ جرًّا . قد تعوز النفس وسائل ايجاب مرادها عملاً ولكنها لا تزال والحالة هذه حرَّةً بان تريد او لا تريد فالحاسة النفسانية اذًا تشهد بحرّية النفس . وقلنا شهادة الراي العام ففي كل آنٍ واين نرى المشترعين يامرون باجتناب الشر

---

(١) ان النفس بواسطة الفهم تتصل بسائر المخلوقات وتتعالى نحو الله ولا يمنع الفهم في الاطفال والاحداث عن التصرّف بقوتهِ الاَّ قصر باع جسمهم وعدم بلوغهِ الكمال الطبيعي

(٢) ان الحرية ضربان حريةٌ من رق الاقتسار وحريةٌ من رق الاضطرار فيراد بالاولى التنزه عن كل قوّةٍ خارجة مضادّة الارادة فعامل سوء مسجونٌ مثلاً انما هو عادمٌ الحرية من الاقتسار فان تمكن من الهرب نالها . ويراد بالثانية التنزه عن كل عزمٍ اورغمٍ باطنٍ سابقٍ وغير منغلبٍ وهي عبارةٌ عن استطاعة ارادة الشيء او عدم ارادتهِ . فالنفس من طبعها مالكة الحرية من الاقتسار لان اعمالها باطنة والاقتسارُ خارجٌ . فلا يراد هنا الاَّ اثبات كونها مالكةً الحرية من الاضطرار

وعمل الخير ويسنون شرائع لاثابة الفضيلة ومجازاة الرزيلة ونرى الخير ممدوحاً والشر مذموماً . والحال ما فائدة هذه الشرائع وما فضل هذه الاثابة وما نتيجة تلك المجازاة لو كان الناس منقادين بضرورةٍ عمياء تضطرهم الى العمل . اولو كان المبدا العامل فينا اي النفس غير مالكٍ تمام الحرية . فالرأي العام اذا يثبت حرية النفس وقد تبين ان الحاسة النفسانية تؤيد ذلك ايضاً فصحَّ ان النفس ذات حريةٍ

وقد احسن الاديب دالامبير[1] بان قال ان من كان حراً حقاً لايمكن ان يشعر بحريتهِ باكثر بيانٍ وقوةٍ من اشعارنا بكوننا احراراً فيجب علينا اذاً ان لانرتاب في كوننا والحالة هذه مالكين الحرية حقاً وصدقاً . وزد على ذلك ما قالهُ احد الاباء انهُ لو لم يكن الانسان حراً لما كان الله عادلاً والانسان فاضلاً او اثيماً بل كان الله وحدهُ فاعلاً ذلك والانسان متخلصاً من كل مسئولية فالهُ العدل والسلام كان يضحي والحالة هذه مبدع الشرور والمعاصي وينبوع كل مكروهٍ فيا ليت شعري اترى يدرك المعتقدون بهذا الكفر الشنيع انهم يجعلون الله معادلاً ابليس نفسه فتباً لجهلهم اذاً الانسان حرٌّ

---

(١) dalembert سنة ١٧١٧ و ١٧٨٣

اخيرًا لو كان الانسان عديم الحرية لوجب ان لا يكون مسئولاً عن اعمالهِ ان خيرًا او شرًّا ولكان الله معلم الشر والظلم والفواحش. فحاشا الله من ان تُنسب اليهِ منكرات كهذه. اذًا الانسان حرٌّ

واعترض ان يقول اولاً ان الله قد سبق وعرف اعمالنا فاضحى حدوثها والحالة هذه مستلزمًا

ثانيًا اننا في قبضة يد الاضطرار في كل امرٍ حتى في اعتقادنا بكوننا احرارًا

ثالثًا ان الحجة اي الحق المبين يضطرنا لان نصدّق او نحكم على الاشيا. اذًا لسنا باحرارٍ فالجواب اولاً ان القول بان الله قد سبق وعرف اعمالنا فاضحى حدوثها والحالة هذه مستلزمًا هو برهان على غير الواقع. لان سابق علمهِ تعالى هو من صفاتهِ الالهية كما سنرى بيان ذلك في محلهِ اما حرّية النفس فهي احدى خاصّات النفس او احدى قواها كما تبيّن آنفًا. فالتسليم بهاتين الحقيقتين مستلزم ولا مناص منه ولو خفي عنا وجه اتفاقهما فذلك لا ينافي البراهين البينة المثبتة حقيقتهما. والغامضات عنا من اسرار الطبيعة كثيرة جدًّا فهل ذلك ينافي الحقايق البينة التي هي نتيجة تلك الاسرار. لعمري ان الاكسيجن (مولّد الحامض) والايدروجين (مولّد الماء) هما العنصران

الوحيدان اللذان يتركّب الماء منهما وذلك بيّنٌ. أَفترانا ندري كيف دقايقها الهوائية التي من خاصتها اقاتة النار واضرامها هي عينها تؤلف جسمًا منظورًا وهو الماء الذي من خاصتهِ اخماد النار. ثم اننا كل سنةٍ نرى الربيع مينعًا زهورًا بهيةً متنوعة الاجناس ومختلفة الالوان ثم الخريف منضجًا الاثمار الشهية. أَفترانا ندري كيف تكتسي الزهور بالوانهـا وتتنوع باجناسها او أَنَّى تستقي الاثمار حلاوتها وكيف تتميز بهيئتها وفكاهة طعمها. ولكن مع جهلنا الاسباب اترانا نشك والحالة هذه بالمسببات

وزد على ذلك ان الله لا يسبق ويرى اعمالنا بل انهُ جل شانهُ يراها من غير سبقٍ. وشاهدي هو انهُ تعالى يرى الممكنات باجمعها فمنها مع كونهِ ممكن الوجود لا يزال مستمرًا في العدم ومنها ما ينتقل من العدم الى الوجود بواسطة حرية الخالق فالممكنات المنتقلة الى الوجود هي موجودة دائمًا بالنسبة اليهِ تعالى فلا سابق لها ولا مستقبل بالنظر اليهِ عزَّ وجلّ لان الازمنة كلها سواءٌ لديهِ جلَّ شانهُ وبهذا التساوي يرى كل شيء فهو يرى الان كما رأَى منذ الازل وكما سيرى الى الابد اعمالنا باجمعها ماضيةً كانت او حاضرةً او مستقبلةً. غير اننا والحالة هذه لا نمارس تلك الاعمال لان الله يراها فلا يصحُّ اذًا الانتاج بان اعمالنا تعدم الحرية لسبب معرفتهِ تعالى حدوثها

ثانيًا القولَ باننا في قبضة يد الاضطرار في كل امرٍ حتى في اعتقادنا بكوننا احرارًا . جوابهُ اننا لو كنا في قبضة يد الاضطرار في اي امر كان او لو كانت نفسنا رغمًا عن شهادة ضميرنا بكوننا احرارًا غير مالكةٍ الحرية حقًا فيكون الباري تعالى خادعًا ايانا اذ يحملنا على وطيد الاعتقاد بما هو خطأ محض (اي على الاعتقاد بكوننا احرارًا ونحن ليس باحرارٍ) والحال ان ذلك مستحيل فحاشاه تعالى من نسبةٍ كهذه مغائرة لصلاحهِ الالهي . اذًا نحن لسنا في قبضة يد الاضطرار

ثالثًا القول ان الحجة اي الحق المبين تضطرنا لان نصدق او نحكم فاذًا نحن لسنا باحرار . جوابهُ ان الحرية تقسم الى حرية التصديق او الحكم والى حرية الخيار او الرضى . فان أُريد القول ان الحجة بحسب كونها مقبولة ومصدَّقة منا تضطرنا الى التصديق او الحكم عقليًا كاضطرارها ايانا مثلاً على الحكم بان المستدير ليس مربعًا وان النور ليس ظلامًا فمسلَّم لان حكمنا او تصديقنا في موقع كهذا هو نتيجة ضرورية ومستلزمة من كل ذات عاقلة . ولكن ان أُريد ان الحجة تعدمنا حرية الخيار او الرضى اي ان مجرَّد تصديقنا ان شيئًا ما مثلاً هو افضل من غيرهِ يضطرنا لان نختاره او نرضى بهِ دون اخر فمنكر. لان الحجة لاسلطة لها على الارادة او على الاختيار

ومن البيّن ان الحجة مع اضطرارها ايانا الان نحكم بان درهماً ذهباً افضل من درهمٍ نحاساً لا تزال تاركةً لنا حرية الخيار بين الاثنين واخذ ايهما شئنا . فصحَّ اذاً ان الحجة ولو انها تضطرنا الى التصديق او الحكم عقليًّا فلا ينتج من ذلك انها تعدمنا حرية الخيار والرضى اذا نحن احرارٌ

قلنا رابعاً ان النفس ذات ارادةٍ فقد تقدَّم البيان ان النفس ذات حريّةٍ وانها بالتبعية قادرةٌ ان تريد او لا تريد فاذاً هي ذات ارادةٍ

وزد على ذلك ان حرية النفس تدل على كون النفس عاملاً فنرى ماذا تكون الحرية في كائن خاضع خضوعاً كليًّا للانفعال وغير قابل ان يتصرَّف بتلك الحرية عملاً. فمن كان حرًّا لا بد من كونهِ عاملاً فالنفس اذاً عاملٌ. ولعملها طريقتان البداهة (١) والارادة فيراد بالبداهة الاحساسات الاولى الحاصلة في النفس ابتداءً من غير اكتساب او فكر سابق فهذه المعرفة وما ماثلها من الاعمال المأخوذة عنها تدعى اعمالاً بديهية . فبديهيًا تلقي اليد العقرب عنها لانها تلسعها. كذلك رِجْلُ الماشي تتحرك بنظام حفظاً لميزانية الجسم

(١) يراد بالبداهة هنا الغريزة والافعال الناشية عنها فتكثر هذه الافعال او تقل على قياس همة الانسان ونشاطهِ او نباهتهِ الطبيعية

كذلك تصوُّر الخطر يؤثر في النفس فكلٌ يعلم هذه الاعمال ويعملها ويشعر بها في ذاتهِ من غير دليل فالنفس اذًا عاملٌ على الطريقة الاولى المراد بها البداهة

اما الارادة فهي عبارة عن الانتقال من تصور الاشيا الى استحسانها واستخصاصها او الى رفضها وانكارها وهي مصدر اعمالنا الغير البديهية باجمعها . فكل حركة ومعرفة واحساس بديهي تناولهُ الفكر وانتبه اليهِ او تدبر بهِ لم يبقَ بديهيًّا بل اراديًا اي خاضعًا للارادة فان سلَّمت بهِ كان مرادًا او انكرتهُ فغير مرادٍ[1]

فان اشعرت النفس في ذاتها بمعرفة ما بديهية تاخذ اولًا بالبحث فيها واحقاق معرفتها ثم تنتهي بارتضائها والتسليم بها او برفضها وانكارها . وهذا التصرف هو لازم في النفس من غير استثناء

فان تردَّدت النفس في ذاتها باحثةً عن معرفة ما بديهية ثم ان تدبَّرت بالاسباب التي تحملها على العزيمة في امر تلك المعرفة تكون بلاشك مريدة تلك الاعمال الباطنة وتضحى من ثم اعمالها هذه مرادةً لا بديهية . فالنفس اذًا عاملٌ على الطريقة الثانية المراد

(١) ولا يعتدُّ هنا بايجاب الارادة او عدم ايجابها عملًا بل قوةً اي سواءٌ تمَّ عملًا الامر المراد قوةً او لم يتم فلا يزال مرادًا . وقل كذلك عن الغير المراد . لان الارادة لا تستطيع التأثير على المواد او الاشياء الغير الخاضعة لها ولكنها تستطيع استخصاصها او رفضها قوةً

بها الارادة فهي بالتالي ذات ارادةٍ

وللمعترض ان يقول اولاً ان الارادة هي ميزانٌ والاسباب وزنات ترجّح بثقلها ذلك الميزان ثانيًا ان الميل في درجات معلومة من اهتياجهِ يستولي على الارادة . وللسائل ان يسأل ثالثًا ما حالة قوى النفس في الرقاد

فالجواب اولاً القول ان الارادة ميزان والاسباب وزنات ترجّح بثقلها ذلك الميزان انما هو استعارة شاعر لاحكم فيلسوف لان الارادة لدى الفيلسوف ليست ميزانًا ولا الاسباب وزناتٍ . على ان قائمة الميزان تميل حيثما يزداد الثقل لان نواميس التثاقل تستلزم ذلك غير انهُ لادخل لهذه النواميس في حيز الارادة والاسباب لان هذه معنوية وتلك طبيعية محضًا . ثم انهُ عدا شهادة الحاسة النفسانية فالخبرة اليومية ترينا ان الارادة مجردًا هي قادرة ان تصادم الموانع والاسباب وتنتصر عليها قوة اذا لم تكن قادرة على الانتصار عليها فعلاً وقوةً معًا فان علمت مثلاً ان الطريق السهل السالك بهِ هو خطرٌ وغير امين وان اخر عسرٌ ولكنهُ امين فلا شك في كوني افضل هذا على ذاك وارادتي بمفردها تحملني على اقتحام كل الاسباب والموانع فالارادة اذًا ليست ميزانًا ولا الاسباب وزناتٍ . اذًا نحن دائمًا احرارٌ

ثانيًا القول ان الميل في درجاتٍ معلومة من اهتياجهِ يستولي على الارادة جوابهُ اننا اذا سلّمنا بذلك فمن الضرورة ينتج انهُ قبل ان يتّصل الميل الى درجاتٍ كهذه لايكون تمكّن من تمام الاستيلاء على النفس بل لايزال تاركًا لها الحرية المطلقة والحال ان النفس التي لاتنتهز فرصةً كهذه لتهذيب اهوائها فمراعاة حسانها وردع اردياتها تكون برضاءٍ وحريةٍ مطلقة قد حملت نير العبوديّة ومكّنت الميل الردي من الاستيلاء عليها . ومن ثمَّ فكل بلبال احدثتهُ تلك الاهواء في النفس انما هو فعلٌ مراد في مبداه وناتج عن حرية النفس المطلقة . فلا يصحُّ القول اذًا ان تلك الاهواء قد استولت على الارادة لان الارادة التي تخضع لاقتسارٍ باطن لاتكون ارادةً . اذًا الميل لايستولي على الارادة مطلقًا

ثالثًا السائل ما حالة قوى النفس في الرقاد جوابهُ ان النفس لكي تمارس اعمالها في جملةٍ من قواها تحتاج الى الجسد اقلهُ في مدة اتحادها بهِ فيقاس اتقان اعمالها وعدمهُ على قياس قابلية الجسم الذي تستعملهُ النفس كآلةٍ الى تلك الاعمال . والحال ان الجسم في الرقاد يكون فاتر الحركة وتامَّ الجمود فهل بعجبٍ ان تمتنع النفس والحالة هذه من ممارسة الاعمال التي اعتادة عليها في يقظتهِ . لعمري ان لفي عكس ذلك عجبًا . والرقاد ليس الَّا حالة استثنائيّة نظرًا الى الانسان

فلا ينتج منهُ ادنى برهان مضادٍ قوى النفس
اذاً النفس جوهرٌ روحانيٌّ قابل التأثر ذو فهمٍ وحريةٍ وارادة

البحث الرابع

في مبدا النفس

النفس كسائر الكائنات الاخرى انما تاتي من الله . والّا فأَنَّى مصدرها . فهي لا تاتي من ذاتها اذ لو اتت لوجب ان تكون علَّة ومعلولاً معًا من حيث اعطائها الوجود لذاتها . او بالحري ان تكون موجودةً قبل وجودها وهذا كله مستحيل . فيلزم اذًا ان تكون آتية من كيان اخر . فمن تراه يكون وأَنى مصدرهُ . العلَّك تزعم انهُ يصدر عن كيان ثالث سابق لهُ في الوجود وهذا ايضًا يصدر عن كيان اخر وهلمَّ جرًّا. لعمري انك ان اطلت دور الاصدار بقدر ما تشا فلا بد لك من ان تنتهي عند معلول لا تتقدمهُ الّا علَّة واحدة او ان نتَّصل الى مبدعٍ لا مبدع لهُ والى كائنٍ لا يسبقهُ كائن والى علَّةٍ لكل المعلولات . فيُراد بهذه العلَّة وجود كائن ضرورةً من ذات طبيعتهِ وقائمٌ بذاتهِ قبل سائر الكائنات وهو وجودٌ لا يُناط باخر بل كل الاشيا منوطة بهِ . على ان افتراض سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات ليس هو اكثر امكانية من افتراض معلول من غير علة او بناءَ من غير اساس . ففي سلسلةٍ كهذه تضحى الحلقات الرابطة

اياها كلها كمعلولات لا علة لها وهذا بيّنٌ . والحال ان ذلك مستحيل فصحّ اذًا ان النفس تاتي من كيانٍ اول وان هذا الكيان هو علة ضرورية لكل الكائنات . وهو علةٌ قائمة بذاتها ومطلقة يراد بها الباري تعالى . اذًا نفسنا انما تاتي من الله (١)

ان الاجيال باسرها والحكماء باجمعهم والشعوب قاطبةً قد تمسكوا بهذه الحقيقة . وكثيرٌ من عبدة الاوثان قد اتصلوا الى ان يحسبوا النفس جزءًا من اللاهوت (٢) اذًا النفس تاتي من الله

البحث الخامس

في اتحاد النفس بالجسد

الانسان مركبٌ من جوهرين يختلف احدهما عن الاخر كثيرًا وهما نفس روحانية ذات حسٍ وفهم وهلمَّ جرًّا حسبما تقدَّم البيان . ثم جسدٌ ماديٌّ واقع تحت الحس خادمٌ للنفس او بالحري

(١) ان الوجود الالهي ينتج ضرورةً من وجود النفس . قال شيشرون اننا من الفهم البشري كما هو في ذاته نلتزم ان نحكم بوجود فهم سواه يسمو عليهِ ويراد بهِ الفهم الالهي وقد سبقهُ سقراط قائلاً ترى انَّى يوتى الانسان الفهم . على اننا نرى ان جسدنا انما يتألف من يسير من تراب وماء ونار وهواء ولكن ترى أنَّى مصدرُ فهمنا وتصديقنا وفكرنا وفطنتنا فالجواب بيّن ان مصدرها هو الله تعالى

(٢) ظنًّا منهم ان اللاهوت قابل التجزي . وما يذهل ان بعض الذين يدعون فلاسفة لم يخجلوا من افتراض مستحيل كهذا

جهازٌ لها . وهذان الجوهران هما في غاية الاتحاد . فان ارادة النفس نظرت العين وتحركت الرجل واشارت اليد . وان تألم الجسد احتملت النفس وان تهدَّدتهُ الكوارث ارتعشت النفس . فمثل هذه الحقايق تبيّن الاتحاد الاقصى بين النفس والجسد وذلك جليٌّ . انما ما الرابط السرّي الذي جمع بين النفس والجسد اتحادًا ليقيم منهما الانسان . وكيف تؤثر النفس الروحانية محضًا على الجسد المادي طبيعةً . او كيف يستطيع الجسد ان يكون سببًا او محركًا لافعال النفس التي يشعر بها الضمير ويشهد لها

فلا شك ان ذلك واحدٌ من الوفٍ من اسرار الطبيعة الغامضة فليست والحالة هذه بقابلةٍ اكتشافًا انما المهم هو الاقتناع الصريح ان الانسان وجودٌ مؤلفٌ يتركب من نفس وجسد

ان من اتحاد النفس بالجسد تحصل الأناطة المتبادلة بينهما . فالنفس حسبما سبق البيان تنصد عن ممارسة اعمالها بحريةٍ اذا لم يكن الجسد حسن التأهب وكذلك الجسد اذا لم تكن النفس في رواق وهذه الاناطة تظهر خاصةً في الاعمال الناشية عن الحس الباطن

فاذا اثرّت علةٌ ما طبيعية على احد الاجهزة الجسدانية اشعرت النفس من ذلك القبيل بعاطفةٍ مستحبة او مكروهة تبعًا الى خواص

العلة الفاعلة ودرجة اهميتها او تأثيرها . فالهواء المعتدل مثلاً يبهج النفس انما الحر الكلي يضنيها . والبرد الشديد يكربها . فمن ذلك تنشأ حاسة السرور والألم والحزن وهذه قد تسمى ميلاً طبيعياً وقد تكون هذه التأثرات بجملتها وما ينشأ عنها من الاهواء غير منوطة في علتها او مبداها بالارادة

ثم اذا اخذت علةٌ ما معنوية ما مفعولها في الفهم او اهاجت عواطف القلب تأثر الجسد على حدٍ متساوٍ تبعاً الى خواص تلك العلة ودرجة اهميتها او مفعولها . فحادثة سعيدة مثلاً لا تسرّ النفس فقط بل تنشط الجسد ايضاً وتؤتيه قوةً . فكم من خبرٍ محزن قد هدم الصحة وقصّر الحيوة . فمن ذلك تنشأ حاسة السرور والألم والحزن وهذه تسمى ميلاً معنوياً وقد تكون غير مرادة في مبداها (لان حصولها او عدمهُ ليس خاضعاً للارادة) ولكنها من حيث كونها قابلة الازدياد والنمو او عكسها بناء على همة النفس واشتغالها المتداوم فتضحى بذلك خاضعةً للارادة . لان الارادة والحالة هذه تستطيع اما ان تردع ذلك الميل بمقاومتها اياه واما ان تسهّل مهدة لهُ سبيل النمو والازدياد او ان تضبطهُ بفطنةٍ ضمن حدٍ مرتب

وفي كلا الحالتين المقدم ايرادها (اي في حال الميل الطبيعي او الميل المعنوي) فالسرور والألم ثم الحزن يكون مصدر الحب

والبغضة الذين هما ينبوع سائر الاهواء الأُخر (١)

(١) وقد تنسب الى الميل الطبيعي حاسة التصور والذاكرة ثم العوائد والخصال الطبيعية فيراد بالتصور تاثر النفس بنوع من الانواع ينشأ عن رسمٍ منطبع في الدماغ بمساعدة بعض الاجهزة الحيوانية . فنظرًا الى النفس لا يوجد تمييز بين الاحساس والتصور لانها على كلا الحالين هي موضوع التاثر. اما نظرًا الى الجسد فاختلاف كلي بينهما لان الاحساس انما هو اقتبال صورة موضوع خارج بواسطة بعض الحواس الخمس ثم اتصال هذه الصورة الى الدماغ فيكون الجسد والحالة هذه وسيلة ذلك الاحساس . اما التصور فموضوعهُ باطن ومن النفس يتناولهُ الدماغ فيتأثر بهِ كما تأثر بالموضوع الخارج المتصل اليهِ بواسطة الحواس ثم يتوسع بهِ لكي يرسمهُ لدى النفسَ بوجهٍ جلي. فمن هنا امكانية نسبة التصور الى الميل الطبيعي لان الدماغ يتأثر على حدٍّ متساوٍ من الفاعل الباطن كما يتأثر من الحواس . وفي كلا الحالين ينتهي ذلك التأثر بالاتصال الى النفس . وعلى قدر لطافة انسجة الدماغ تكون نباهة التصور فان ازدادت تلك الانسجة لطافةً واحكامًا ازداد التصور نباهة وقوةً والعكس بالعكس . وللتصوُّر فوائد ومضار . فهو قابل ان يخترع المفيدات وان يزين الحقايق بحلى اللطف والظرافة وقد يشفي العلل ولكنهُ غالبًا يحتسب المفترضات حقايق ويسبب عللاً وادواءً او بوهم شنيع التخيلات . ويراد بالذاكرة تجديد ارتسام التأثرات البارحة . على ان النفس عندما تنكب نحو موضوعٍ ما فالاجهزة الجسمية المتحركة لمساعدتها في بلوغ المقصود تترك اثار ذلك الموضوع في المادة الدماغية فهذه الاثار المتمكنة يسيرًا اوكثيرًا تبعًا الى انصباب الفهم نحو الموضوع والى قابلية المادة الدماغية يمكن اكتشافها وتجديدها وترتيبها بواسطة الذاكرة ومن هنا منشاء التذكارات الحسنة او المستكرهة. ويراد بالعوائد الطبيعية سهولة ممارسة الاعمال وهي تكتسب بواسطة التمرن والانصباب المتداوم نحو العمل ويشترك بها النفس والجسد معًا

البحث السادس
في غاية النفس

النفس لها التسلط على الجسد مرتبةً وتستمر بعد فراقها منهُ حيّةً طبعًا وقد أُعدَّت للتمتع بحيوةٍ سعيدةٍ . لو احتمال ابديةٍ تعيسة ثوابًا وعدلاً الهيًا وبالتبعية فالنفس غير قابلة الموت

قلنا اولاً ان النفس لها التسلط على الجسد مرتبةً . فالانسان هو كيانٌ ممتزجٌ . والذات البشرية تتقوم من نفسٍ وجسدٍ . اي من نفس هي جوهرٌ روحاني ما لكقوى مذهلة ثم من جسد هو جوهرٌ مادي ليس من خواصهِ الاَّ الجمود وعدم الحركة . فليس داعٍ والحالة هذه للسؤال عن مقتضيات هذين الجوهرين في نسبة احدهما الى الاخر . فالزعم بانهما متعادلان في تلك المقتضيات او الارتياب في كون واحدٍ منهما ايًّا كان ملتزمًا بالطاعة الى الاخر او بايٍّ منهما يليق الامر والنهي انما ذلك من مستغربات البرهان او مستحيلاتهِ . لعمري ان باديءَ الكون قد خصَّ السلطة بمن كان اكثر استيهالاً وقابليةً . ولذا فالنفس لها السلطة مرتبةً وقد خصت بها ضرورةً

قلنا ثانيًا ان النفس بعد فراقها الجسد تستمر حية طبعًا . فالجوهر لا يقبل زوالاً ما لم يقبل انحلالاً . ويراد بالانحلال اختلال الاجزاءَ المكملة وافتراق الاجزاءَ المؤلفة فهذه الاجزاء

باتحادها تؤلّف كلاً وبانفصالها ينحلّ ذلك الكل. وعلى هذا النحو تنهدم الاجسام كلها وتزول من غير استثناءٍ حيوانٌ ونباتٌ ومعدنٌ وغير ذلك. الآن الجوهر الروحاني البسيط الغير المتجزّي فهو غير قابل الانحلال والزوال حيث لا اجزاء لهُ طبعاً فليس فيهِ محلٌ للانحلال. فهذا الجوهر هو ثابتٌ ابداً اذاً النفس تستمر بعد الجسد وفي من طبعها محلٌ للدوام كما انهُ من طبعهِ محل للزوال

فالموت لا يضمحل الجسد بل يعكس انهدامهُ او يبلبل نظامهُ الطبيعي فكهرباثيته تتبدد ومواده السيالة تخرج من مجاريها واجزاؤهُ كلها تحصل في جمود ولكن لا يتلاشى فيهِ شيءٌ بتةً والحال لو كانت النفس قابلة الموت مع الجسد لوجب إما ان تكون قابلة التجزّي كالجسد او ان يستلزم انهدامهُ اضمحلالها. فالافتراض الاول مستحيل حيث لا اجزاء للنفس والثاني لا يصح لان الجسد ذاتهُ لا يضمحل بالموت. وزد على ذلك اننا لو وددنا ان نعلم هل ان الباري تعالى الذي بيدهِ ابادة نفس الانسان اودوامها في الوجود قد رسم اضمحلالها ام استمرارها فنرى ان لا دليل لنا بانهُ تعالى قد رسم اضمحلال النفس حين فراقها الجسد بل بالحري ان كونها جوهراً مختلفاً بالكلية عن الجسد وغير منوطٍ بهِ يجعل هذا الفراق حدّاً ونهايةً لارتباطها بالجسد واحتياجها اليهِ للقيام باعمال

هذه الحيوة . فيكون هذا الفراق عبارةً عن عتق النفس من أسر الجسد لا عن اضمحلالها . فليبيّن لنا اذاً الزاعمون بان النفس تموت مع الجسد على اي برهان يستندون او هل يستطيعون اثبات زعمهم هذا بشهادة الهية في ان الله قد رسم اضمحلال النفس لعمري انهم لا يستطيعون ذلك . اذاً النفس تستمر حية بعد الجسد

قلنا ثالثاً ان النفس قد اعدّت للتمتع بحيوة سعيدة او احتمال ابدية تعيسة ثواباً وعدلاً الهياً . فقد ينجح المنافق في هذه الحيوة والشرير ينال النصر والرذيلة تكرَّم . اما الرجل الصالح فيعيش محتقراً مهلاً ثم البري يموت فقيراً وفضل كليهما لا يجلب لهما الاَّ السخرية . فهل ترى العدل الاهي يصمت عن ذلك لعمري ان العدل حليم لانهُ ابدي فهو يعدُ النفس للتمتع بحيوة اخرى . ونعمَ ما قال في ذلك راسين الشاعر أَجَلْ لا اشاهد في هذه الدنيا الاَّ الفضيلة باكية والرذيلة مفتخرة غير اني حتى في هذا الانقلاب ارى يد العناية الربانية التي تسمح بذلك الى زمان ما لكي تقبل بالانسان الى الرغبة في نوال السعادة المقبلة فان الكائن العادل والرهيب يحفظ الى تلك الحيوة زخائر جودتهِ وصواعق انتقامهِ

اذاً بعد موت الجسد تستمر النفس حيةً وتقتبل في حيوة اخرى جزاءَ اعمالها

فان قيل ان الرذيلة قصاصها يرافقها والفضيلة اجرها لا يتخلف عنها اجبنا منكرين لان الرذيلة لا تاتي بقصاص يوازي ثقلها ولا الفضيلة بأجرٍ يعادل استحقاقها نعم ان الرذيلة في بدائتها تورث مرتكبها قلقًا وصعوباتٍ ولكن كلما تفاقم النفاق تناقص القلق واصبحت الرذيلة عادةً اما الرجل المستقيم الذي قد سوَّدت النميمة سمعتهُ فاضحى فريسة للواشي بحقهِ ظلمًا واصرف ايامهُ في الحزن المشفوع بما في السجن والاغلال ثم انتهى بهِ الامر متروكًا معذبًا . فأين مكافاة فضيلتهِ في هذه الحال المستكرهة لعمري ان السرور الباطن وسلامة الضمير التي يشعر بها صانع الخير ليست باجرٍ كافٍ لاستحقاق فضيلتهِ . فالقلب البشري يطلب ثوابًا اعظم . ولو لم تكن الفضيلة تنتظر اجرًا غير سلامة الضمير لكان اصحابها في خداع مبين ولاشك ان توبيخات الضمير الناشية عن ارتكاب المعاصي اذا رافقها الخوف من عقابٍ موَّبد تُعد كبداية لقصاص الرذيلة . وقل كذلك عن الفضيلة فان جمالها وانتظار الاجر السعيد المعد لها يحسب كبداية لمكافاتها . ولكن لا يصح القول عن احدى الحالين اذا كانت انها قصاصٌ تامٌ للرذيلة او اجرٌ كاملٌ للفضيلة فهذا هو الاعتقاد البشري العام وهذا هو التعليم الرهيب والمعزّي معًا الذي منذ الاجيال القديمة قد انذر بدركات الجحيم وبفردوس النعيم

فتبيّن اذاً مما تقدّم ان النفس لها التسلط على الجسد مرتبةً وانها تستمر بعد فراقها منهُ حية طبعاً ثم انها قد أُعدّت للتمتع بحيوة سعيدة او لاحتمال ابدية تعيسة ثواباً وعدلاً الهيًا

قلنا رابعاً ان النفس غير قابلة الموت[1] على ان كلّ ما اجمع عليهِ عموم البشر زعماً عن تباين عوائدهم وتنافي مصالحهم وعنوةً عن تقلب افكارهم وخصالهم ثم قسراً عن العدوان والنفور بينهم فسلموا بهِ بوحدة الراي في كل آن وآين واعتمدوا عليهِ في معتقدهم وسلوكهم يجب احتسابه كحقيقة بينة لاريب فيها الان وحدة راي كهذا لابد من انها تكون صادرةً عن الهام ابتداءي قد حفظهُ التقليد او عن ناموس غريزي يتضح يوميًا بكثير البيان او يسيره. والحال ان عدم ميتوتة النفس هو واحدة من الحقايق المشار اليها لان جميع طوائف العالم وشعوبهِ قد سلموا بهذه الحقيقة واعتقدوها معترفين بها فعليك بالتاريخ

اولاً ان الاثوريين والبابليين والكلدانيين والمديانيين قد

(١) وعدم قابلية الموت ضربان يراد بهما عدم قابلية ذاتية وهي عبارةٌ عن ضرورة وجود الموضوع واستحالة زوالهِ طبعاً وهي تختص بالباري تعالى وحدهُ ثم عدم قابلية ملازمة وهي عبارةٌ عن عدم وجود اسباب جوهرية باطنة كانت او غير باطنة موجبة الانحلال والزوال وهذه تختص بالنفس

اعتقدوا ان النفس غير قابلة الموت . وشاهدي هوان منكري
الديانة المحدثين يثبتون ذلك باديءٍ عاهم ان اليهود القدما قد اثروا
اعتقادهم بعدم ميتوتة النفس عن الشعوب المومى اليهم

ثانيًا المصريون واليونانيون والروم كانوا يسلمون بفردوس
النعيم وبدركات الجحيم . اذًا كانوا يسلّمون بعدم ميتوتة النفس

ثالثًا الطوائف الهندية القديمة من بلاد التترالى الاوقيانوس
ومن الفرات حتى اليابون قد اعتقدت التناسخ القائم بانتقال
النفس المتوالي من جسمٍ الى آخر . اما الطوائف الهندية الحديثة
فقد تمسكت بالمذهب البرهمي فمن عوائدها ان تذبح مع الميت اذا
كان من اعيان القوم جملةً من نسائهِ وعبيدهِ لكي يرافقوهُ الى الحيوة
الاخرى فيقوموا باوَدهِ هنا لك . اذًا الطوائف الهندية القديمة
والحديثة قد اعتقدت وتعتقد بديمومة النفس

رابعًا ان منذ القرون الاولى حتى يومنا هذا قد قدَّم الصينيون
عبادةً خاصة الى نفوس الموتى . اذًا هم ايضًا سلّموا دايمًا بديمومة النفس

خامسًا ان الامم البرابرة داخل افريقية والمكسيك وكاليفورنيا
كانوا يقدمون القرابين لانفس الموتى اذًا هولآء ايضًا قد اعتقدوا
بديمومة النفس

سادسًا ان شعوب شمالي اوروبا وغربيها من السكندينا وبين

والكول والسلتيك كلهم قد اعترفوا مصدقين بديمومة النفس وشاهدي هو احتفال تشييعهم الموتى

سابعًا ان اليهود منذ ابتدا اجيالهم لم يجهلوا هذه الحقيقة . على ان ابراهيم اباهم قد ولد ورُبي في ارض الكلدان حيث ديمومة النفس كانت من الحقايق المسلَّم بصدقها . ثم ان موسى مشترعهم قد حرَّم الالتجا الى الموتى لاستفسار الحقايق منهم[1] وقد استدعى شاؤُل نفس صمويل[2] وقد قال سليمان أتَّقِ الله واحفظ وصاياه فانهُ في قضائهِ سيطلب منك حسابًا عن كل اعمالك[3] اذًا اليهود القدما قد اعتقدوا ديمومة النفس

ثامنًا ان عند اليهود المحدثين والمسلمين والمسيحيين الاعتماد على هذه الحقيقة هو بيّنٌ

وقد ارتاءى بولينبروك ان الاعتقاد بديمومة النفس هو اكثر قدميةً من التواريخ المعروفة منا[4] وضف الى ذلك ما قالهُ بيل[5] انهُ قد وجد عند البرابرة المتوحشين رموزٌ و براهين تشير الى

(١) كما في تثنية الاشتراع ف ١٨

(٢) كما في تثنية الاشتراع ف ٢٨

(٣) الجامعة ف ١٢

(٤) راجع المجلّد الخامس من مؤلفاتهِ

(٥) في كتابهِ عن الافكار المختلفة الجزء عدد ١٤ Bayle

ثبات تمسكهم بهذه الحقيقة ولم يكن عندهم رموزٌ دينية غير هذه . ثم ان غيرهُ من العلماءَ الافاضل قد اثبتوا مبينين ان الاعتقاد بحيوة اخرى هو عامٌ ومسلَّم بهِ من الجميع

اذاً حقيقة ديمومة النفس قد تم التسليم بها منذ القديم وتداوم من دون انقطاع وقد صدَّقها واعترف بها جميع طوائف العالم . فالنفس اذاً غير قابلة الموت

لعمري ان الاعتقاد بهذه الحقيقة هو متمكّنٌ من الفهم البشري جدًّا بحيث اقرَّ بهِ اهل الجحود انفسهم

قال بعضهم كلَّما تأملّتُ باطنًا وتدبّرتُ في ذاتي أرى هذه الآية مسطَّرةً في نفسي ان تكُ برًّا تضحِ سعيدًا . فاين ذلك من الحال الحاضرة حيث الاشرار يتنعمون والابرار يُظلمون . لعمري لو فرغت اما لنا من سعادةٍ مقبلة لكنا نحنق غضبًا ولكان فهنا يتمرمر على مبدعهِ وبعويلٍ ونحيب يهتف قائلاً : انت خدعتني : فيسمع الجواب : هل انا خادعك ايها الجسور من قال لك ذلك فهل تلاشت نفسك ام هل لم تبقَ انت في الوجود اتظن انك مزمعٌ ان تموت : كلاَّ : لانك ستحيَ وتنال مني في تلك الحيوة كلَّ ما وعدتك بهِ . وربَّ متمرمرٍ وعديم صبرٍ في هذه الحيوة الزائلة يقال لهُ : ان تصبرْ تنلْ من لدنهِ تعالى اجرَ صبرك لانهُ عزَّ وجلَّ انما يكافي

الاعمال حسب استحقاقها . فلنكن اذاً من الصالحين لنكون من اهل السعادة . فان كنا من الصالحين في هذه الحيوة نضحِ من اهل السعادة في الحيوة الآخرة . والحقُّ انهُ لولم يكن لي برهانٌ على عدم ميتوتة النفس الاَّ بغي الاشرار وظليمة الابرار لمَا ارتبتُ في تلك الحقيقة . على ان انقلاباً مريعاً كهذا في انتظام الكون العام يستلزم حلاًّ وحلّهُ هو اقتناعي بان الموت ليس نهاية كل شيءٍ لي فلا بدَّ من حيوةٍ اخرى بعد الموت حيث النظام يملك"(١)

وقد احسن فولتير اعرابَ ما نحن بصددهِ بان قال في بعض ابياتهِ لقد صدقتَ يا افلاطون بقولك ان نفسنا عديمة الموت لانها تناجي الله وتحيي بهِ . والاَّ فانَّى نجد علَّةَ ما فيها من روح الحدْس بالنظر الى ديمومتها واشمئزازها من الخيرات الكاذبة ونفورها من العدم . على اني اشعر بذاتي منجذباً نحو اجيال لانهاية لها فاتعمَّد اقتحام قيود الحواس والدنيا وافتتاح سبيل يوصلني الى ابواب تلك الحيوة الخالدة . ايتها الابدية ما اعذبكِ وما ارهبكِ . فانكِ نورٌ وظلمةٌ وعمقٌ رهيب فماذا اقول واين اكون وانَّى اتَّجه واينَ أُقاد . أَجلْ الى هواءٍ غريب وعالم مجهول سيكون الرحيل . فهل للبلوغ اليكَ ايها الكيان الغير المدرك من سبيل . كيف لا واني لراجٍ ان اراكَ من غير حجاب ايها الحق السماوي بعد انعتاقي من سجني المهول

(١) أميل روسّو

لانك لاتختفي عنا الاَّ في ليل غفلتنا . فما الحيوة الاَّ حلمٌ والموت يقظتهُ

علينا اذاً ان نختتم مستلزمين مما تقدَّم بيانهُ ان النفس موجودةٌ وانها جوهرٌ روحاني بسيط مختلف عن الجسد وهذا الجوهر ذو حسٍ وفهم وحرية وارادة وهو صادرٌ من الله ومتحدٌ بالجسد اتحاداً عجيباً ثم انهُ عديم الموت

وهذه الحقايق البينة انما تقضي بنا في القياس المنطقي الى حقيقة اخرى يراد بها حقيقةٌ اولى جوهرية وهي الوجود الالهي

القسم الثاني

في الروح الغير المخلوق

ان الروح الغير المخلوق هو الله و يراد بهِ الكيان الحقيقي السامي اللازم الوجود الأبدي الغير المتناهي والعلة الاولى للكائنات باسرها فوجودهُ تعالى هو من التصورات الملازمة لكل انسان . وكل فهمٍ متروٍ يرى هذا الكيان اللازم . فالوجود الالهي هو نتيجة مستلزمة من وجود النفس . لان النفس ليست علة لذاتها بل هي معلولُ علةٍ وهذه العلة هي الله اذاً الله موجودٌ

فعلينا استيعابُ هذه الحقيقة والقول في ما خصَّ نكرانها

الفصل الاول

في الوجود الالهي والكمالات الالهية

ان الوجود الالهي مستند على جملةٍ من البراهين لايستطيع احدٌ دحضها باستقامةٍ ونقسم الى ثلاثةٍ يراد بهــا براهين عقلية وبراهين طبيعية و براهين معنوية

البحث الاول

الله موجودٌ وشاهدي البراهين العقلية

النفس موجودةٌ وقد تقدَّم بيان ذلك. ثم اننا نعلم ان الكون يحتوي على كثيرٍ من المعجزات اذاً لابد من مبداء اول هو وجودٌ لازمٌ من طبعهِ وعلَّة لباقي الموجودات. وشاهدي هو أمَّا انهُ يوجد كيانٌ اول ضروري من طبعهِ. كيان لم ياخذ الوجود عن غيرهِ بل يعطي الوجود الى الكائنات باسرها وأمَّا ان هذا الكيان اللازم والمبدع هو غير موجود و بالتبعية فتلك الكائنات كلهــا عارضة وجميعها متساوية لان ليس احدٌ منها يُعدُّ مبدأً اولاً بالنسبة الى غيرهِ اذ ليس لاحدٍ منها قوةٌ تستلزم من طبعهِ وجودهُ جوهريًا . والحال ان الافتراض ان كل الموجودات عارضة وان لاوجود لكيان اول على الاطلاق وان ليس شيءٌ من الكائنات يستلزم الوجود جوهريًا انما هو سلب الوجود وايجابهُ معًا فايجابهُ مقررٌ

بذات الافتراض المقدم ايرادهُ . وسلبهُ لان ليس احدٌ من هذه الكائنات باسرها وجودهُ مستلزمٌ طبعًا وضرورةً . فأنّى تنال الوجود اذًا وليس ثمَّ كيان خارج عن دائرتها ليعطيها ذلك الوجود. لذا تعدم كل علة باطنة كانت او خارجة. فذلك مستحيل اذا لست الموجودات كلها عارضةً بل لا بد من وجود كيان اول لازم من طبعهِ وعلةٍ لكل الموجودات

لكل معلولٍ علةٌ . اذًا لابد من مبداء اول لازم من طبعهِ وعلةٍ لسائر الكائنات . فلنفرضنَّ سلسلةً مدلاَّةً من علوٍ غير مدرك الى اسفل وقد اتصلت بالارض غير ان مبداها الازال غير مدرك. فلسائل ان يسأَل من ذا يضبط هذه السلسلة في العلوِ وبماذا هي معلقةٌ . ترى هل يكفي الجواب ان الحلقة الاولى المتصلة بالارض من هذه السلسلة انما هي معلقةٌ بالثانية التي تعلوها والثانية او بالحري الاولى والثانية بالثالثة وهلمَّ جرًّا الى ما لا ينتهي . ولكن من ذا يضبط السلسلة باجمعها . لعمري ان سلسلةً ذات عشر حلقات مثلاً لابد من انها تسقط ما لم تكن ممسوكةً من قوةٍ توازيها لتمنعها من السقوط

ومثلهُ سلسلة ذات عشرين حلقة وهلمَّ جرًّا . فسلسلة غير متناهية في حلقاتها تحتاج اذ ذاك الى قوةٍ غير متناهية قابلة ان

تضبطها وتحمل ثقلهـــا الغير المتناهي . فهذا واقع الحال في سلسلة المعلولات والعلل التي لابد من ان تنتهي الى حدٍّ ما . فالاخير من المعلولات او الاقرب من سواه انما يتعلق بالعلة الاقرب اليهِ وهذه ليست اولى بل هي ايضاً تاتي عن علة اخرى اقرب اليها وهلمَّ جراً فلو كانت سلسلة هذه المعلولات والعلل غير متناهية ولم يكن لها علةٌ اولى تصدرها لوجب وجود معلولات متسلسلة على وجهٍ غير متناهٍ ولكن من غير علةٍ مصدرة ابتدائية . والحال ان التسليم بذلك ليس باقل استحالة من القول بان الثقل المتناهي او الثقل اليسير يحتاج الى قوة تضبطهُ لو تعلّق وانما الثقل الغير المتناهي او اعظم ثقل يمكن تصورهُ لايحتاج لذلك[1] اذاً لا بد من مبداء اول لازم من طبعهِ وعلّةٍ لسائر الكائنات

وهذا المبدا الكائن من طبعهِ هو غير متناهٍ في كمالاتهِ . فبما انهُ لازم الوجود طبعاً فيتمتع كذلك بكل الكمالات الغير المنافية طبيعتهُ وهو سابق لكل كيان فلم يتقدمهُ كيانٌ ليضع لهُ حداً وهو علّةُ كل الكائنات وينبوع كمالاتها حقيقيةً كانت او مفترضة . والحال ان افتراض عددٍ غير متناهٍ من الكمالات لهذه الموجودات هو ممكنٌ

(١) كلارك في كتابهِ عن الوجود الالهي سنة ١٦٧٥ و١٧٢٩ Clarke محققٌ انكليزي .

فيكون ذلك المبدا ينبوعها . اذًا هو غير متناهٍ في كمالاتهِ وبالتبعية فهو واحدٌ لان الكثرة وعدم التناهي يتضادان . فالكثرة تستلزم حدًّا مميزًا بين افرادها والغير المتناهي لاحدَّ لهُ . فكائنان مثلاً يستلزمان حدًّا يمتاز بهِ احدهما عن الاخر . اما الغير المتناهي فلا يخدع لحدٍ . اذًا الكيان الغير المتناهي في كمالاتهِ هو وحيدٌ ابدي غير متغير ذو حرية الخ[1] ونعمَ ما قالهُ برون في بعض ابياتهِ[2] : من الكيان الغير المتناهي بعدُكَ غير متناهٍ فهو كيان مالك من اقصى التخوم الفلكية الى اقصاها ولا يزال ملكهُ ممتدًا الى ما وراءَ تلك الاقاصي . ترى ايُّ مائتٍ يستطيع الخوض في هذا البحر المقدس العرمرم . فالكائنات باسرها تسجد لهُ ولا تستطيع ادراكهُ . فالصدفة العمياءَ والمادَّة الخرساءَ لم يعطيا نفسي وجودًا وهي جوهرٌ مستنيرٌ . اني كيانٌ مفكرٌ وفكري يبرهن وجود الهٍ باكثر مما يبرهن وجود الفلك مع كراتهِ اللامعة . فهو الاله الذي تحجبهُ اشعةُ عظمتهِ وتخبر بهِ عظمة اعمالهِ في ابداعها الكون . الاجيال تجري امامهُ والزمان لا يجسران يقيس برهةً من دوامهِ . فهو الكيان والكيان بالذات والكيان الذي لاحدَّ لهُ . هو البرُّ والقدرة والديمومة بالذات . هو الرقيبُ فلا شيَّ

(١) هذه الخاصات تسمى كمالات وهي غير متناهية لانها مختصةٌ بكيانٍ غير متناهٍ

(٢) برون في قصيدتهِ عن الطبيعة Brun

حول الشمس او وراء الفضاء يخفى عن الحافظهِ ولاشيءٌ يقوم خارجًا عن دائرة سلطانهِ . هو وحدهُ بدءُ الكل وغاية الكل : اذًا الله موجودٌ

البحث الثاني

الله موجودٌ

وشاهدي البراهين الطبيعية

السماوات تخبر باعمال يديك (مزمور ١٨)

السماوات ترشد الارض في حرمة مبدع كليهما (روسّو)

اذا ما التفتَ الانسان نحو العلا وتامل جمال الرقيع متلاليًا لدى عينيهِ فاول فكرٍ يخطر في ضميرهِ هو وجود كيان سامٍ يدبر العالم بسامي درايتهِ

فان كان احدٌ يرتاب بهذه الحقيقة . فكيف لا يرتاب على حدٍ متساوٍ في وجود النور لان وجود هذا ليس باكثر ثباتًا من وجود البـــاري تعالى . على اننا عند ما نرى آلاتٍ تتحرك صناعيًا ككرةٍ او ساعةٍ وغيرهما من الفنون البشرية فلا نرتاب بان يدَ صانع حاذقٍ قد صنعت هذا العمل فكيف اذًا عندما نرى الفلك متممًا حركاتهِ بسرعةٍ ودقةٍ عجيبة وآتيًا بالفصول المختلفة على سواء الاوقات المعينة لها ثم منعشًا وحافظًا كلَّ حيٍ نرتاب والحالة هذه في ان الكون متدرب تحت سلطةٍ تسمو درايةً وحذاقةً على كل علةٍ او سلطة سواها . لعمري ان ارتيابًا كهذا مستحيل صدقهُ . وقد

عرف الباري تعالى في كل هذه المعجزات الفلكية التي تصدر عنهُ جلّت قدرتهُ وتنتقل من كرةٍ الى اخرى حتى تتصل با لكرة الارضية حيث مقرّنا

وقد قال فولتير يدهشني ولااستطيع الزعم بان هذه الآلة المحكمة تقوم من غير صانعٍ :

قال راسين : أَجل واجبٌ الايمان باله لا يرى انما كم من شهودٍ و براهين تنتصب امامي لاعلان مجد ذلك الاله الغير المنظور. فياسموات خبري ويابحار تكلمي ويا ارض جاوبي . اي ذراعٍ يضبطك في افقكِ ايتها النجوم الغير المحصاة . وانت يا ليل البدر قل لنا من ذا جمّل ظلامك . فما اعظمك وما اجلك يا رقيع فانك تشير الى صانعٍ لم يتكلف عليهِ صنعك شيئًا . فهو الذي قد رصّع قبّتك با لنيرات كما بسط التراب واهاج الغبار في الساحة الارضية. وانت ايها البشير الصبحي والنيّر العجيب والكوكب الدائم الحداثة والبهاء او بالحري ايتها الشمس البهية خبرينا طاعةً لمن تبزغين من وراء المحيط وتبعثين اشعتّكِ المنيرة مندفعةً بسخاء . فكلُّ يومٍ اترقبكِ ولا يوم اخيب فهل لدعوتي من تلقاء ذاتكِ تجيبين ام هل لي يدٌ في رسم سيركِ وانت ايها البحر الرهيب يامن تهيج طالبًا ابتلاعَ الارض بحنقٍ ترى من ذا يضبطك في سريرك كأسدٍ في

اغلالهِ فعبثًا تحاول اقتحام سجنك لان اهتياج امواجك ينقضي لدى الحدّ المرسوم وعندما تتهدد بالموت من كان محمولاً فوق غمرك فتراه وهو قريبٌ من ابواب المنون يرفع الحاظهُ نحو العلاء حيث يأتي العون للتعساء

والغريزة الطبيعية التي دابها التكلم في حالٍ مؤيسة كهذه تحمل الانسان على مدّ ايدي الضراعة نحو الملجا السامي . فما ذلك الاَّ عبادةٌ لله يؤديها القلب دائمًا في حال اضطرابهِ بعد ان يكون قد نسي ذلك الاله . اي نعم صوت الكون باسره يدعوني نحو هذا الاله . فالارض تنادي باسمهِ الجليل هاتفةً ان زينتي وخيراتي ليست مني بل من يد من وضع اساساتي فان كنتُ اقوم بأودك ايها الانسان انما ذلك طاعةً لامر من يامرني وكلٌ ما يعطينيهِ من الخيرات انما هو معطىً لك . فمن ذا يستطيع نكرانك ايها الاله العظيم والبينات هذه

اذًا الله موجودٌ (١)

---

(١) ولكن هات نرى هل يمكن ان العالم ومعجزاته تكون قد جاءت صدفةً واتفاقًا . فلو افترضنا عشرة اعدادٍ فقط قد رُقم كلٌ منها على قرطاسٍ مخصوص ثم مُزجت تلك الاوراق وهي مطويةٌ ترى كم من مرةٍ يقتضي اعادة سحب هذه الاوراق المختلطة اذا قصد ان الاعداد المرقومة يتلو بعضها البعض بترتيبٍ اي ان العدد الاول يسحب اولاً ثم يتلوهُ الثاني ثم الثالث وهلمّ جرًا بدون انقطاعٍ الى

البحث الثالث

الله موجود

وشاهدي البراهين المعنوية

ان الوجود الالهي حقيقةٌ قد أنذر بها في كل الاعصار وقد سلم

العاشر . فان سحب في اثناء ذلك عددٌ على غير واقعهِ يلزم اعادة السحب من الابتدا . لعمري ربما تمضي اجيالٌ وقرون ويتكرَّر العمل الوف مراتٍ ولا يتمُّ المراد فان زيدت الاعداد الى العشرين زاد العمل صعوبةً وتفاقم الخطر من ضرورةٍ تكرار السحب الى ما لا ينتهي حتى تقع الاعداد وراء بعضها . وترى ماذا يكون لو انتقلنا الى الاربعين . لعمري انك كلما زدت عدداً واحداً ضاعفت الصعوبة مع تكرار السحب مراراً عديدة بعيدة الاحصاء . فهذا يبين باكثر جلاء اذا اردت ضمَّ احرفٍ هجائية بعضها الى بعض فتأتي بالالف والباء مثلاً فيكون لها نوعان للانضمام (اي ا ب وب ا) فان اتيت بحرفٍ ثالث وقصدت اجمال كل هذه الاحرف او بعضها بالبعض صارت انواع الاتحاد عشرة (مثاله ا ب ت تعمل ا ب با ات تا بت تب ا بت تبا بات تاب) فان جعلت الاحرف اربعةً كانت انواع الاتحاد اربعة وعشرين وهلمَّ جرّاً الى ما لا ينتهي كما يعلم ذلك كل من لهُ المامٌ بعلم الحساب والجبر . فلو كان المقصود ضم اشياء غير متناهية العدد وجعلها اثنين فاثنين على النسق المقدم ايرادهُ اي بمجرد الصدفة والاتفاق لكان ذلك العمل غير متناهٍ فكم بالحري لو قصد جعلها ثلاثة فثلاثة وضمها الى بعضها بترتيبٍ ونظام . واحرى من ذلك لو قصد ترتيب اجزاء الكل الغير المتناهي والحاق احدها بالاخر بنظامٍ . ترى اي ارتباك يكون نتيجة هذا العمل الغير الممكن ان يأول الى ترتيبٍ واتقانٍ ما دام متوقفاً على الصدفة . والاجزاء المقصود الحاقها ببعضها هي غير متناهية نظراً لاختلاف مواقعها وتناسبها . فأنَّى تأول الى النظام المعوَّل عليهِ . اذاً العالم لم يصدر

بها كلا العالمين القديم والجديد . فلو نظرنا الى العالم القديم وبحثنا الاعصار الخالية منذ ابتدائها ثم لتجهنا نحو الشعوب المتفرّقة التي سكنت هذه الارض حتى البرابرة انفسهم لألفينا بعد الامعان في البحث والتدقيق ان الوجود الالهي مقرّرٌ عندهم ببيان يكثر او يقل فالاثوريون والمصريون والكلدانيون واليهود والفينيقيون والشيث والبيكت وغيرهم من الشعوب القدما قد اجمعوا على تقرير

عن الصدفة بل هو آتٍ من الله . فالله اذًا موجودٌ . وبالتبعية لا يصح القول انه مع توالي الزمان قد حلّ التناسب محلّهُ فذلك يعني ان المناسبات الغير المتناهية الاختلاف قد توالت بترتيبٍ الى ان حلّت المحل المرسوم لها كأنّ كائنًا ما عاقلاً قد جرّبها واختبر مواقعها ثم عيّن لها حدًّا تقف عنده فذلك ممتنع ان يكون فعل الصدفة . غير ان القليلي التصديق يدّعون ان لا عبرة بما لا يبرهن جليًا على قياس الحقايق الجلية في الهندسة وان المسيحيين لا يستندون الاّ على التصور . فلمثل هولاء يقال ان ليبنتز (١) قد اثبت من الهندسة ان الله موجودٌ . وكذلك هو يجنس (٢) ثم كيل (٣) وغيرهم قد اتوا ببراهين راهنة ماتيماتيكيّة لاثبات الوجود الالهي . ولم يكن افلاطون يسمي الباري تعالى الاّ المهندس الازلي . وقد رمزت الصناعة بيد ارشيميدس (٤) عن صورة الباري تعالى الاوفر جمالاً ورسمة الاكثر تأثيرًا بدايرةٍ يعلوها شكل مثلث الزوايا

---

(١) سنة ١٦١٦ و ١٦٤٦ Leibnitz

(٢) سنة ١٦٢٩ و ١٦٩٥ Hupghens

(٣) Keil

(٤) سنة ٢١٢ و ٢٨٧ قبل الميلاد Archimède

هذه الحقيقة . ثم ان الاعصر التاريخية والخرافية معاً قد ابدت لنا حقيقة الوجود الالهي بوجوهٍ شتى . فاليهود بمزاميرهم السامية نظماً ومعنىً يعظمون الاله المثلث القداسة . وملك صور يسدي حمداً للرب لانهُ اقام لداود خليفةً ذا حكمةٍ اهلاً لان يخلف اباهُ . احشوروش يقدم عبوديته الى مالك العالم وسيده . قورش يعتبر ما فاز بهِ من الفتح والنصر هبةً سموية . حكماء مصر يعترفون بان اصبع الله هي في اعمال موسى ثم الفلاسفة والخطباء والشعراء الأتينيين والرومانيين قد اتونا باعتقاد الطوائف البشرية اجمع في هذه الحقيقة

قال اريسطوطا ليس ان التقليد العام عند كل الشعوب منذ القرون الاولى يعلمنا ان الكائنات باسرها من الله صادرةٌ وبالله قائمة . وقال بلوتارخوس انك اذا التفت نحو الارض ترى مدناً كثيرةً لا حصنَ لها ولا علمَ فيها ولا سياسة تحميها ولا صناعة تمارس فيها او حرفة تنسب اليها ولا غنى يكتسب هنالك الّا انك لا تجد مدينةً ما ليس فيها معرفة الألوهية(١)

قال فولتير ان سألنا زوروآستر ومينوس وصولون وسقراط الحكيم وشيشرون العظيم نراهم جميعاً قد عبدوا سيداً وقاضياً واباً .

(١) دروسٌ فلسفية سنة ١٨٠١

فهذه العبادة هي ضرورية للانسان وهي للالفة رباطٌ مقدس وللعدل اساس وطيد وللشر لجامٌ كابح وللخير رجاء صالح

فلو امكن زوال سمة هذا الاله عن وجه السماوات فلم تعدْ تخبر بهِ او بالحري لو لم يكن الله موجوداً الدعت الضرورة ان يخترع وجودهُ فليبذر الحكماء بوجودهِ ولتخشهُ العظماء. وانتم يا ملوك الارض اذا ثقلت عليَّ يدكم او خابت دموع البري لدى عظمتكم الدنيوية وكنتم السبب في اهراق تلك الدموع فتذكروا وارتجفوا ان المنتقم للبري هو في السماء:

اذاً قد اعتقد العالم القديم بوجود الله

اما شهادة العالم الجديد فليست باقل ايجاباً . اذ لا شك فيما تعتقدهُ في هذا الصدد كل الطوائف الاوروبية المؤلفة منذ اربعة عشر قرناً من بقايا المملكة الرومانية . ومثلهُ يقال عن اليهود والمسيحيين والمسلمين وعبدة الاصنام انفسهم المتفرقين في ساير جهات العالم فانهم كلهم متمسكون باعتقاداتٍ تتضمن الاقرار بالالوهية بوضوحٍ يقلُّ او يكثر تبعاً للديانة التي تعلمهُ

اما الشعوب المكتشفة في القرون المتاخرة فحيثما حلَّ الاوروبيون من البلاد وجدوا معرفة الله سابقةً لهم بين الاهلين. فلم يأتِ بها كولومبس الاميركانيين ولا ماجيلانوس اهالي جزائر

لارون.وقد حاول قومٌ ان يوقعوا على سكان الأَنتيل والبرازيليين والكنديين والهوربين والسوريكيين والهونيتيين والتأيين والصينيين شبهة نكران الوجود الالهي ولم يستطيعوا فان ما اتانا عنهم باديً بدءٍ من الاخبار الغير الصريحة قد كذبتهُ الاخبار التالية وهي اكثر امانةً واوفر دقةً من الاولى . فمنها يبين انهُ وان كانت عقائد هولآء الشعوب ذات خشونةٍ وليس عندهم الاَّ رموز ديانةٍ عاريةٍ عن كل نظام فالاعتقاد بالوجود الالهي لاشبهة بهِ عندهم

قال راسين في كل أينٍ اجد هياكل ومذابح وكهنةً وقرابين فماذاك الاَّ دليل وحدة الراي في وجوب عبادة الله وهو تعالى من علو سمائهِ يصغى الى قرابيننا ويقبل بخورنا :

وعدا ذلك لو افترضنا ان بعض الامم المتوحشة . التي ليس عندها من الانسانية سوى الشبه لم تكترث بالشعائر الدينية اكترآثًا يعتمد عليهِ فهل ذلك يخالف الرأي البشري العام

فما احسن ما قالهُ راسين في هذا الصدد: ترى كيف اعدل عن سائر الطائفة البشرية الى قوم متوحشين تائهين في القفار لاانسانية عندهم الاَّ صورةً فان الاحراش موطنهم وليس لهم قائدٌ ولاسلطةٌ ولامدنيةٌ ولاسنة فتبًّا لحالهم هذه التعيسة

اذًا قد اتضح ان كلا العالَمين الجديد والقديم يثبتّان بوجود

الالهي ببيانٍ ودقةٍ

فالبراهين المعنوية والخوارق الطبيعية والبينات العقلية وسائر الحجج الاكثر قوةً وقابليةً لاقناع الضمير وأمالة القلب تتحد باجمعها لتأييد هذه الحقيقة العظمى اذ ان الله موجودٌ

غير انهُ قد يخال ان هناك حوادث عديدة توقع شبهةً في الصلاح الالهي وخيريتهُ تعالى قد لاتبين لدينا بوضوحٍ . ثم ان الغباوة والفساد يتجنيان غالبًا على عنايتهِ الربانية . فهات نبحث في بعض المشكلات نسبةً الى هذه الخواص الثلث الالهية

اولاً ان كان الله صالحًا فكيف يسمح بالشر فالجواب انهُ لمن المعلوم ان الشر ثلاثة اضرب معقولٌ وطبيعيٌ وادبيٌ

فالشر المعقول عبارةٌ عن نقص كمالٍ في الخليقة يقلُّ اويكثر والطبيعي عبارةٌ عن شعور النفس باشياء تكرهها كالعذابات والامراض والعاهات والجوع والحيوانات المضرة والنباتات المؤذية والأدبي عبارةٌ عن سوء استعمال الحرية كنقائص النفس فمن ذلك النميمة والحنث والتجديف وكل ما دخل تحت اسم خطيئةٍ

فهذه الاضرب الثلاثة من الشر يصحُّ قيامها ويكون ثمَّ الهٌ ذو صلاحٍ غير متناهٍ ولم يكن الشر ليبيح الشكوى من صلاحهِ تعالى الغير المتناهي

فقد قلنا آنفاً ان الشر المعقول هو نقص كمالٍ في الخليقة .
فنقص درجةٍ واحدة عن الكمال التام هو شرٌّ معقول . اذاً يقتضي
لاجتنابهِ ان تكون الخليقة كليَّة الكمال او تكون الهاً بالاحرى . فهل
يمتنع ان يكون الله صالحاً لانهُ لم يصنع المستحيلات . لعمري ان الشر
المعقول هو من مستلزمات كل طبيعةٍ مخلوقةٍ فيصحُّ اذاً قيامهُ وثمَّ
الهٌ صالحٌ لا نهاية لصلاحهِ

اما الشر الطبيعي فما هو الّا شعور النفس بما تكرههُ كالعذابات
والامراض الخ . فهل ذلك شرٌّ حقيقي كلاّ . ونحن لو رمنا ان نقيم
حكماً على الشر الطبيعي وان ندرك صحة امرهِ لوجب ان نعلم مقاصد
الله الغامضة ونتبصر بجلاءٍ في الغاية التي قصدها تعالى من الخليقة.
فهل يتيسَّر للانسان ادراك ذلك

وزد على ذلك اولاً ان الشر الطبيعي مفيدٌ للانسان ومسببٌ
عن اعمالهِ نفسها ثانياً انهُ لا يلحق بهِ بظلمٍ او من غير عدلٍ .وهذان
امران كافيان لتنزيه الصلاح الالهي عن الملام

فقلنا ان الشر الطبيعي مفيدٌ للانسان والّا فما الفضيلة من
دون امتحانٍ والصبر من غير مضادٍ والبسالةُ من دون قتالٍ
والشجاعةُ من غير كارثةٍ . فالشر الطبيعي هو الذي يضعف الاهواء
ويزهّد في الخيرات الفانية ويقبل بالانسان نحو الله . فهل يجد

البخلُ محلاً في قلبٍ عليلٍ اوحبُّ الفخر والشهوات موقعًا في نفسٍ مريضٍ يعلم انهُ قريبٌ من ترك كل ما يملك لعمري انهُ يرتضي والحالة هذه بالقليل الذي يمتلكهُ متذكرًا انهُ انسانٌ ويتجه قاصدًا رضى الله وحدهُ فمثل هذه الشرور اولى . ان تكون شاهدًا لصلاح من سمح بها من ان تبيح التجني عليهِ. اما الحيوانات الضارية والزوابع المرهبة والبركانات والسموم فمنها ما يصلح لارشاد الانسان في حسن استعمال الفطنة ويفتح لهُ ميدانًا لتمرين قوّة فهمهِ بواسطة درس الطبيعة ومنها ما يستعمل لشفاء امراضهِ ولنفعهِ

ثم ان الشر الطبيعي هو غالبًا نتيجة اعمال الانسان ذاتهُ . فلو اكتفينا بما نحن عليهِ لَمَا كان لنا حجَّة لندب حظنا . غير اننا بدلاً من الاكتفاء نسعى وراء خيرٍ وهميٍّ ونجرّ على انفسنا شرورًا حقيقيةً لان من لا يعرف ان يحتمل اليسير فلا بد لهُ من احتمال الكثير فبعد ان نهدم صحتنا مثلاً بالترف نحاول تطبيبها بالعقاقير وقد نزيد على الشر الذي نشعر بهِ تصوّر الشر الذي نخشاه . فخشية الموت وتصوّره الدائم يجعلهُ رهيبًا ويعجل اقترابهُ منا . وكلما اردنا الهرب منهُ لحقنا حتى نكاد نموت والحالة هذه كل يومٍ متمرمرين من ذات الشرور والمكاره التي جررناها على انفسنا . فلا تطلبنَّ اذًا ايها الانسان علّة شرورك الطبيعية خارجًا عن ذاتك لانك انت هو علة تلك الشرور [1]

(١) روسو

والشر الطبيعي يحل با لانسان من غير ظلمٍ . فان الله قادرٌ ان يخوّل الانسان مقامًا مناسبًا المقاصد الالهية فيهِ وان يضعهُ بين الكائنات في المرتبة المرضية للعزّة الالهية . والباري تعالى وحده قادرٌ ان يقول هذه هي ارادتي فعلى الانسان الخدوع من دون تمرمر. اذ لاصلاح في الاعتراض على الارادة الربّانية [1] اذًا الشر الطبيعي يحلُّ با لانسان من غير ظلمٍ . وقد ابنّا آنفًا ان هذا الشر هو غالبًا نتيجة اعمال الانسان وانهُ مفيدٌ لهُ . فلا شرٌّ اذًا في الشر الطبيعي .اذًا ممكنٌ قيامهُ تحت الهٍ صالح من دون شكوى على جودة الله تعالى الغير المتناهية بل هو يشهد لها ويثبتّها

وقد قلنا ثا لثًا ان الشر الأدبي لا يبيح شكوى على الصلاح الالهي الا ترى انهُ صادرٌ عن سوء استعمال الحرية البشرية وعن افعال الانسان الحرّة وهي مخالفةٌ لارادة الخالق واوامرهِ المرسومة والمعلنة [2] اذًا هذا الشر هو صنع الانسان مطلقًا وليس لله شركةٌ فيهِ . فماذا ندّعي وكيف يصحُّ لنا الشكوى على الله عن منحهِ الحرية

---

(١) جيروسي Gerusez

(٢) لما كان الانسان يسمو بخلقتهِ على البهايم اراد الباري تعالى ان يكون تصرفهُ ممتازًا عن تصرف تلك وقد شآء الله ان يكون الانسان قادرًا على اكتساب الاجر والمكافاة فخلقهُ حرًّا انما الانسان لا يزال يسيء استعمال هذه المنحة السامية

وعن عدم خلقتهِ ايانا من جملة الحيوانات العديمة النطق . افلا يصحُّ ان يكون الله صالحًا جوَّادًا مع علمهِ ان الانسان شرّيرٌ خائنٌ

والتمرمر على الله لكونهِ تعالى لم يعصم الانسان من عمل الشر هو عين التمرمر على الله لانهُ اعطى الانسان طبعًا شريفًا ولانهُ رسم للاعمال البشرية آدابًا تشرّفها وخوَّل الانسان حق ممارسة الفضيلة واختصاصها . فايُّ مراعاةٍ اكثر من هذه نطلبها من القدرة الالهية . وهل هو ممكنٌ لتلك القدرة ان تؤلّف تضادًّا في طبيعتنا اذ تعدُّ لها اجر عمل الخير وهي (اي طبيعتنا) تكون غير قادرة ان تعمل الشر لو اختارت . ام هل كان واجبًا بقصد صد الانسان عن عمل الشر ان تكون اعمالنا خاضعةً للغريزة فقط نظير العجماوات[1] فالشر الأدبي اذًا ممكنٌ ان يقوم تحت الهٍ كلي الصلاح ولم يكن الشر الأدبي ولا الطبيعي ولا المعقول ليبيح الشكوى على الصلاح والجود الالهي كما تبيّن آنفًا . اذًا سماح الباري تعالى بالشر لا ينافي صلاحه الالهي الغير المتناهي

ثانيًا اما لكَ الباري تعالى الحرية دائمًا

ان لحريتهِ تعالى نسبتين[2] احداهما الى الاعمال الباطنة كمعرفتهِ

---

(١) روسّو

(٢) ولا يعتقد هنا بحرية الاضطرار فانهُ من البين ان حاصل عليها دائمًا بما انهُ الكيان الاعظم

ومحبتهِ ذاتهُ والاخرى الى الاعمال الخارجة كخلقتهِ العالم وتخصيصهِ
برايياه بالخواص اللازمة لقيامها ففي الاعمال الباطنة لا حرية لهُ
تعالى لان هذه الاعمال هي من ذاتية وجودهِ الالهي وهي لازمة كما ان
وجودهُ تعالى لازمٌ وكلها صادرة عن كمالهِ الغير المتناهي. فكيان
قادران يجهل ذاتهُ او يبغضها الخ لا يكون غير متناهٍ في كمالهِ

اما في الاعمال الخارجة فالله مالك الحرية دائمًا (١)

فيا ليت شعري من يقدر ان يضع حدًّا لحريتهِ تعالى او
يحصرها وهو السيد المطلق والكيان الاعظم والكمال الغير المتناهي.
ففي خلقة العالم كان الله حرًّا قادرًا ان يخلق اوان يجعل المبروات
مالكةً من درجات الكمال ما شاء فالزعم ان الله كان مضطرًا من
ذات طبيعتهِ الالهية علي ابداع البرايا يستلزم ان يكون الباري
تعالى قد استعمل لذلك ملءَ قدرتهِ ووجهها دفعةً واحدة نحو كل
الموجودات ما دام ذلك من مستلزمات وجودهِ الالهي فيكون
والحالة هذه قد خلق العالم والانسان وسائر البرايا في حال كمال
مطلق وبالتالي قد جعل كل البرايا آلهة والحاصل من ذلك انهُ
صنع المحال وذلك مستحيل فلذا صحَّ ان الله كان حرًّا ان يخلق العالم

(١) ولا يصح ان يزعم ان الله قادرٌ ان يصنع الشر والمحال من حيث ان
مالك الحرية لان الشر دليلٌ على نقص الكمال في الارادة والمحال دليلٌ على
نقص الكمال في المعرفة

ومنحهُ من درجات الكمال ما شاء

ثالثًا ان العناية هي فعلٌ الهي يسعى مع الخلائق الناطقة الحرّة ويتصرّف بالخليقة الغير الناطقة العديمة الحرية لكي يبلغ بكلٍ الى غايةٍ مقصودة وبالجميع الى غايةٍ عامة وهي مجدهُ تعالى. فالله في اعمالهِ غير قابل التغاضي لان التغاضي دليلٌ اما على نقص فهمٍ او نقص حكمة. فهو دليلٌ على نقص فهمٍ اذا صدر عن عدم المعرفة ونقص حكمةٍ اذا صدر عن عدم الارادة. والحال ان الله في خلقتهِ كائنًا ما واعطائهِ اياما الوجود كما وفي سماحهِ باي حادثةٍ كانت انما يعمل دائمًا لغايةٍ مقصودةً فيا ترى ما هذه الغاية الا مجدهُ وخير خليقتهِ. فمجدهُ لانهُ تعالى مبداء كل خيرٍ ولهُ يليق كل مجدٍ وعظمة وخير خليقتهِ لان جودتهُ الالهية لاتسمح لهُ بنسيان اعمال يديهِ ولو برهةً من الزمان

وقد اعتقدت الامم طرًّا بالعناية وصدّقت ان الله يرى الكل ويدبر الكل وانهُ لا يعزب عنهُ شيءٌ اما بوجهٍ مستقيم او بواسطة ما. وبناءً على هذا الاقتناع اعتادت تلك الامم ان تبرز النذور حين المصائب او ترفع ايدي الضراعة نحو العلا مقدمةً العبودية والسجود للاهوت

قال بوسويه انني لأحتقر اولئك الفلاسفة الذين يقيسون

المشورات الالهية على افكارهم ويجعلون الله علّةً لحالةٍ ما عامّة تنشأُ عنها سائر الحوادث حسبما يتفق لها كما لو كان الفهم الالهي غير قادر ان يدرك في وسعهِ الحوادث الخاصة التي هي وحدها معدّةٌ للوجود حقيقةً . فلا نرتابنَّ بكون الله في ازلية تدبيرهِ قد هيّأَ كل الكائنات فورقة الشجر لا تسقط والله غير ملتفت اليها

اما العلل الخاصة التي بارتباط احداها بالاخرى على تمادي الزمان قد هدمت وشيّدت كثيرًا من الممالك انما هي منوطة بمراسيم العناية الالهية الغير المدركة . فالله من سامي عرشهِ يتولّى سياسة الممالك باسرها ويضبط قلوب الانام في قبضتهِ . فتارةً يكبح الميل البشري وحينًا يطلق لهُ العنان وبذلك يحفظ الحركة في الجنس البشري فان اراد غزاةً جعل الرعشة لهم نذيرًا وقلّدَ جنودهم شجاعة غير منغلبة وان شاء مشترعين اتاهم موهبة الحكمة والفهم وجعلهم يتداركون الشرور التي تتهدّد الولايات . فهو تعالى يعلم ان الحكمة البشرية قصيرة مميزة فينيرها ويوسع لها المجال او يدعها وجهلها فتتبرقع وترتبك بمكائدها الخاصة ولاتكون احتياطاتها الّا فخاخًا لها . فالله هو الذي يهيئ المعلولات في عللها الاكثر بعدًا[1] اذًا العناية موجودةٌ . ونحن لا نستكره حوادث كثيرة الّا لاننا لا نرى من المسئلة

---

(١) بوسويه

سوى طرفٍ واحدٍ فان شككنا والحالة هذه فقد جدَّفنا لاننا رمنا التأَلُّه وادراك الاشياء كلها كالباري تعالى. فعلينا اذًا ان نتأَنَّى متمسكين بعرى الصبر والفضيلة ولابدَّ من يومٍ يرينا في المجد الالهي اسباب كل شيءٍ ويوصلنا الى عينٍ هي ينبوع كل الحقائق. فان كنا اليوم لانشاهد صلاح الله الدائم ولا نقتنع بهِ وبخيريتهِ وعنايتهِ بما فيهِ مجدهُ تعالى وسد خلتنا معًا فلاننسبنَّ ذلك الَّا الى ضعف ما لدينا من الوسائل

وربما استحوذ علينا الفساد فاعترضنا بتكبرٍ قائلين أن الله بما انهُ غير محدود يفوق ادراكنا فكيف نبرهن وجوده وهو يبدل مراسيمهُ ويندم على اعمالهِ فتارةً يحب شخصًا وطورًا يكرههُ. اذًا ليس هو عديم التقلب

وإن كان عديم التقلب فكيف يكون حرًّا

وبماذا كان مشتغلاً قبل زمان الخليقة

وإن كان ذا حكمة غير متناهية فكيف يسمح بوجود مانشاهده من اشياءَ كثيرة لانفع فيها بل مضرَّة

ان في العالم خيرًا وشرًّا فاذًا يوجد الهان الهٌ خيرٌ والهٌ شرٌّ

شهادة البشر تبين تعدد الالهة

ان الله قد منح الخلائق حريَّة مع علمهِ سوءَ استعمالهم اياها اذًا

قد سمح بالخطيئة وذاك مخلٌ بجودتهِ

لمَ لم يوزّع الله الصفات والمواهب على الجنس البشري بالتساوي فهل عند الله محاباة

قد ينجح الاشرار ويعيشون بالكرامة بيدَ ان الصالحين يعتريهم الفشل وتحفهم المكاره. فهل يصحُّ ذلك والله مدبر الكون

ان الله يعلم اني ساكون أمّا سعيدًا ابدًا او تعيسًا سرمدًا فما الفائدة اذًا من اني أُعنى بامر الاخرة

اذا كان الله كلاًّ فكلٌ يكون الهًا ويترتب على هذا ان الله الهٌ طبيعةٌ وانسانيةٌ معًا وان كلاًّ من الانسانية والطبيعة الهٌ

اما قول المعترض اولاً ان الله غير محدود ولذلك يفوق ادراكنا فكيف نبرهن وجوده فيجاب عليهِ باننا نسلّم بان الله غير محدود وغير قابل ان يُحدّ باي اعتبارٍ كان. لذلك لا يستطيع فهمنا المحدود الضعيف ان يدرك الذات الالهية. لكننا لهذه العلّة ننكر ان اثبات وجودهُ تعالى غير ممكن. فاننا مضطرون ان نسلم بكيان اول يراد بهِ كيانٌ ضروري اعني علّةً لكل الكائنات العارضة او كيانًا لا حدَّ لكمالهِ فتسليمنا بهذا يؤيد وجود هذا الكيان الذي هو الله وكفى بذلك برهانًا عن الوجود الالهي فلو توقّف اثبات وجود كائنٍ ما أيًّا كان على ادراك ملوء حقيقتهِ وكل اتساعها لوجب الارتياب في وجودنا ذاتهِ

اما قول المعترض ثانيًا ان الله يبدل مراسيمهُ و يندم على اعمالهِ فتارةً يحب شخصًا وطورًا يكرههُ اذًا ليس هو عديم التقلب فيجاب عليهِ بان كيف يمكننا ان نثبت عليهِ تعالى هذه الدعوى دعوى تبديل المراسيم ونحن غير مدركين مقاصده الخفيَّة . ترى من يعرف منا غايات الله في خلقهِ ام يقدر ان يبين الحوادث التي قد بدل الله فيها مراسيمهُ الشرطية او المطلقة ويشير الى ذلك بالصراحة والدقة . افلا تُعدُّ هذه الدعوى والحالة هذه جسارةً

ثم ان القول بحسب المعنى الحرفي ان الله يندم على اعمالهِ انما هو منكرٌ . لان الندم مستحيلٌ على كيانٍ كاملٍ ذلك انهُ غير قابل الانخداع بمالهُ من سابق العلم . فلا ينسب الندم الى الله الاَّ على سبيل الاستعارة بيانًا لنتيجة صادرة عن تأثير الندم عند الانسان فكما ان الانسان اذا ما ندم اباد مسببات ندمهِ كذلك عند ما يبيد الله خلايقه لغايات هو تعالى اعرف بها فيقال عنهُ على سبيل الاستعارة انهُ يندم

نعم ان الله يحب الانسان تارةً ويبغضهُ اخرى لكن اين التقلب ياليت شعري أَفي الله ام في الانسان . فالله كاملٌ وكل تقلّبٍ ينافي الكمال انما الانسان عديم الكمال فهو اذًا محلٌ للتقلب وهو حقًا متقلبٌ فحينًا صالحٌ واخر شريرٌ وفي كلتاهاتين الحالين المختلفتين لا يصح ان

تكون العلاقات التي بينهُ وبين الله في حالةٍ متساوية لانهُ تعالى يُحب الخير ويكره الشر ذاتيًا . اذًا القول ان الله يبدل مراسيمهِ ويندم على اعمالهِ ثم حينًا يحب وآخر يبغض لاينتج منهُ والحالة هذه انهُ تعالى عديم الثبات او متقلّبٌ

اما قول المعترض ثالثًا ان كان الله عديم التقلب فكيف يكون حرًّا فجوابهُ انهُ لم يعطَ الانسان بيان لفظة كيف هذه الاستفهامية لان فهمهُ ضعيفٌ . فعدم تقلب الله وحرّيتهُ تعالى هما ثابتان بجليّ البرهان ولا يصحُّ الانتقاد على مثل هذه الكمالات الالهية لمجرد كوننا غير مدركين هيئة ائتلافها . فان كانت الطبيعة ذاتها تأتينا باسرارٍ غامضة أفنتعجب ان نجد في الله اسرارًا لانستطيع ادراكها

رابعًا السؤال : بماذا كان الله مشتغلاً قبل زمان الخليقة : جوابهُ ان الزمان ليس الاَّ مدة دوام الخليقة العارضة اذًا لم يكن زمانٌ قبل الخليقة . فالله كائنٌ ابدًا وكمالاتهُ الالهية هي موضوع اشتغالهِ . لكننا نجهل ماذا كانت اعمالهُ الخارجة . وفي ما مرَّ بك من اثبات الوجود الالهي غنىً عن زيادة البرهان ههنا ؛

قيل خامسًا ان كان الله ذا حكمةٍ غير متناهيه فكيف يسمح بوجود ما نشاهده من اشياء كثيرة لانفع فيها بل مضرة . ورب قائل

يقول ما بال الله يرسل غيثًا حيث لا يراد ودودًا آكلاً حيث يضرّ بالاثمار الشهية . فجوابهُ ان هذين السوألين وما شاكلهما يستلزم معرفة الغاية العامة التي اوجبت ابداع الكون باسره ثم التعمق في البحث عن مقاصد الله الازلية ثم حدّ الغير المحدود . فبيان الاشياء كلها يستلزم كون الانسان مدركًا اياها باجمعها . والحال ان الانسان محدودٌ ونظرهُ قصيرٌ فلا يرى من ذلك الكل الكائن الاَّ النزر اليسير فكيف يمكنهُ ان يحكم مطلقًا ان الاشياء التي نظنها مضرة هي حقًا كذلك في تدبير الكون العام وانتظامهِ . لعمري ان الله من سماء عرشهِ يراقب اعمالهُ وهي تفوق ادراك البشر . فعساك ايها الانسان الزائل ان تزعم ان ارتيابك وشبهتك تستدعي ربك للمثول بين يدي فهمك وحلّ المشكلات التي نقترح عليهِ تعالى . فيا لك من مدَّعٍ عميٍّ تكفي لحجك كلمةٌ فانك لا ترى من الرقعة الاَّ طرفها . وقد خفي عنك باقيها تحت حجابٍ غليظٍ . فكيف تختلس لذاتك معرفتها والانتقاد عليها . اني لأرى ايها الكنود بالمعروف ان يدًا حكيمةً تأتيك بالخير مماتزعم انهُ شرٌّ والصناعة نفسها تستعين بالسم الناقع لبلوغ غاياتها الشريفة[1] اذًا يحسن بالله السماح بكل ما نشاهده ولو ظهر لنا انهُ مضرٌّ

---

(١) راسين

الاعتراض السادس: ان في العالم لخيراً وشراً اذاً يوجد الهان او اومبدآن احدهما خيرٌ والاخر شرٌ: جوابهُ ليس في الكون شرٌ حقيقيٌ الَّا الشر الأدبي ويصحُّ وجودهُ مع الهٍ صالح لانهُ صنع الخليقة الحرَّة حسبما تقدَّم بيان ذلك آنفاً (١) اذاً الادعاء لوجود الهٍ شرٍّ

فلو سلمنا بوجود الهٍ خيرٍ والهٍ شرٍ للزمنا ان نسلم بان ذاك يعمل الخير وهذا الشر وان نسلم ايضاً بكونهما متكافئين او غير متكافئين فلو كان متكافئين لما صحَّ وجود خير وشر معاً لان تأثير احدهما يكون كافياً لازالة مفعول الاخر. ولو كانا غير متكافئين فالاله الادنى لايكون الهاً وبالتبعية لوجب وجود الخير بمفرده او الشر وحده تبعاً لماهية الاله المقتدر بينهما. اذاً لايمكن وجود مبدائين او الهين احدهما خيرٌ يصنع الخير بذاتهِ والآخر شرٌ يجلب الشرَّ باعمالهِ او ان كلاً منهما يتسامح للاخر بالتبادل لكي يمارس كلاهما العمل المنوط بهِ. لعمري اذا امكن للاله الصالح ان ينزل عن حقهِ ويسمح بحدوث الشر فما الداعي لوجود الهٍ شريرٍ

القول سابعاً: ان شهادة البشر تبين تعدُّد الالهة: جوابهُ ان ذلك منكرٌ فان الشعوب لم تجمع على هذه المسئلة اجماعاً يبرهن صدقها. والحال يقتضي كي تكون شهادة الامم برهاناً لتعدُّد الالهة

(١) في هذا البحث ذاته

ان يسلم الشعوب باسرهم او اكثرهم في كل آنٍ واين بوجود الهةٍ معروفين عند جميعهم على حدٍّ متساوٍ من حيث عددهم وصفاتهم وان يكون هولآء الشعوب قد اجمعوا اذا لم نقل على اكل الاحوال الملائمة ذلك فاقلهُ على الابتدائية منها مسلمين بها على رغمٍ من اختلاف عاداتهم واخلاقهم وميلهم . فان قوَّة الشهادة البشرية تقوم في ذلك لا في خلافهِ . فهات نرى هل للاتفاق العام محلٌ في الشهادة بتعدُّد الالهة كلاَّ . وهاك مثلاً الشعب العبراني باسرهِ فانهُ لم يكن مسلماً سوى بوحدة الاله . والفلاسفة الاكثر شهرة لم يستعرفوا الاَّ الهًا واحدًا وكل الطوائف تقريبًا كانت تسلّم باله اكبر تخدع لهُ سائر الالهة الاحط منه مقامًا . واخيرًا ان الشعوب المختلفة لم تستعرف الهةً معروفين من جميعهم على حدٍّ متساوٍ من حيث العدد والصفات والمقام الالهي . اذًا لم تجمع الشعوب قط على تعدد الالهة اجماعًا يجعل شهادتهم اهلاً للتصديق . وانما شهادة البشر لتعدُّد الالهة تبرهن امرين احدهما الوجود الالهي عمومًا والآخر التزام البشر بالتسليم بهِ

ولذلك لا تصحُّ دعوى دلامبير[1] ان الاعتقاد بوجود كيانٍ صفاتهُ غير مدركة هو بمنزلة عدم الاقرار بهِ لان باروبل[2] يجيبنا

(١) ما تماتيكي شهير في الجيل الثامن عشر (٢) Barruel

قائلاً فلنفرض ان الفيّ شخص ادَّعوا انهم شاهدوا دالامبير فالبعض احتسبهُ انساناً حكيماً ديناً مهذباً كريماً وما تيماتيكياً بارعاً وغيرهم ظنوهُ انساناً مشتتاً متجرفاً مجناً لا غيرديني فهل اشك والحالة هذه بوجود دالامبيرام هل لي من سبيل الى الادعا بان اعتبار هذا الأكاديمي[1] على غير ما هو عليهِ من الصفات هو تقريباً بمنزلة عدم تصديق وجودهِ ام باني لا اقدران اسلّم بوجودهِ ما لم اكن واقفاً على حقيقة صفاتهِ . لعمري ان ذلك منكرٌ. لانهُ بينما هذه الشهادات المتباينة تصدني عن الحكم بصدقٍ على صفات دالامبير الشخصية فلا تزال مثبتة لي وجودهُ . فهذا حرفياً ما تقوم بهِ قوَّة البرهان المعنوي المراد بهِ تسليم العالم باسرهِ بالوجود الالهي[2] اذاً يصحّ الاعتقاد بوجود كيانٍ ما مع جهل صفاتهِ

قيل ثامناً ان الله منح الخلايق حرية مع معرفتهِ سوء استعمالهم اياها . فالجواب ان الله بمنحهِ الحرية لخليقتهِ مع معرفتهِ سوء استعمالهم اياها لم يزل صالحاً . لانهُ تعالى جعل الانسان عاقلاً وقابلاً لان يميز الخير من الشر فاجتناب هذا واختيار ذاك . وعدا ذلك فان الله لما وضع الانسان بين حدَّي الخير والشر اعطاه قائداً باطناً

---

(١) اي احد اعضاء الأكاديميا الباريسية

(٢) بارويل في الجزء الثاني من مولفاتهِ Barruel

يراد بهِ صوت الضمير لا يزال متيقظاً ليوقف خطوات ذلك الانسان عن تجاوز الناموس المرتب عليهِ . فان لم يصغِ فعلى من تحل الملامة . هل يعدم الله صلاحهُ لان الانسان عقوقٌ . فان قيل ولمَ أُعطيت لهُ الحرية . اجبنا لكي يمتاز عن البهائم باعمالهِ وتحسب اعمالهُ هذه ادبية . أَفيُذم المحسن لكرمهِ وخيريتهِ . وضف الى ذلك ما قالهُ بعضهم [1] "ان السماح بالخطية ونتائجها هو سرٌّ يعلو ادراك الفهم البشري فلا يمكننا اذ ذاك ان نقيس الجودة والقداسة الالهية بذات القياس الذي نجعلهُ دستوراً للجودة والقداسة البشرية . واذ لا يعادل بين المتناهي والغير المتناهي فلا يصح ان تختبر اعمال الله واعمال الانسان بميزانٍ واحدٍ لان ما ليس بموءتلفٍ مع الجودة والقداسة البشرية قد يكون موءتلفاً مع الجودة والقداسة الالهية ولو لم يستطع فهمنا الضعيف ادراك وجه هذا الائتلاف

قيلَ تاسعاً لمَ لم يوزع الله الصفات والمواهب على الجنس البشري بالتساوي فالجواب لانهُ تعالى لم يشاء ذلك وهو سيدٌ مطلق . ثم لانهُ خلق الانسان لاجل الالفة البشرية [2] والحال ان هذه الأُلفة تدعو الى حالاتٍ مختلفة وآراءٍ متنوعة باختلافها ومتميزة

---

(١) بيبل في الجزء الثالث من موءلفاتهِ Bayle

(٢) وسياتي بيان هذا في العلم الأدبي

بدرجاتها . فلو كان الكلُّ اغنيا لمَا كان من يخضع بسبب الاحتياج.
او كان الكل جنودًا لاستمرَّت الارض قفرًا . وقد ينشأ عن
التساوي في المواهب نفورٌ وعداوة ملومة فلا تقوم الأُلفة اذًا دون
اختلاف الحالات . وبحكمةٍ لم يوزّع الباري تعالى انعامهُ ومنحهُ على
البشر بالتساوي . وزِد على ذلك ان عدم التساوي هو نظرًا الى
كثيرين امتحان فضلهم وبرهان فضيلتهم فان الحالات الصعبة
الاحتمال لابدلها من اجرٍ يتبعها فنعمَ من يستحقهُ

قيل عاشرًا قد ينجح الاشرار ويعيشون بالكرامة بيد ان
الصالحين ترافقهم المكائد والتعاسة فهل يصحُّ ذلك والله مدبر الكون
فالجواب

ان تلك الحال تاتي بنا الى نتيجة حسنة يراد بها ان الانقلاب الذي
يظهر لدينا انما هو برهانٌ عن حيوةٍ اخرى حيث يُعاقب الاثم وتثاب
الفضيلة لان الله عادلٌ . وقد خفيت عنا الاسباب التي لاجلها يهل
الله احكامهُ العادلة . ولكننا نعلم متيقنين ان عدلهُ غير متناهٍ وان
جودتهُ تساوي عدلهُ وان الابدية منتصبةٌ اذًا ءَهُ جلَّ شانه

قيل حادي عشر الله يعلم اني ساكون سعيدًا ابدًا او تعيسًا
سرمدًا فما الفائدة اذًا من اني أُعني بالحيوة الاخرة . فالجواب ان
الله لا يرى مستقبل الانسان الَّا من قِبل معرفتهِ تعالى في الوقت

ذاتهِ اسباب ذلك المستقبل ويراد بهذه الاسباب ان يحسن الانسان استعمال الحرية المعطاة لهُ او يسيءَ استعمالها . فلو امكن ان يرى الله شيئًا قبل اخر لرأى الاعمال البشرية قبل ان يرى العقاب او الثواب الذي تستحقهُ . لان الله عادلٌ والانسان حرٌّ . اذًا ليست العناية بامر الحيوة الآخرة غير مفيدة ولو ان الله يعرف ما تكون

قيل ثاني عشر اذا كان الله كلاً فكلٌ يكون الهًا فالله اذًا الهٌ وطبيعةٌ وانسانيةٌ معًا . والطبيعة والانسانية الهٌ كذلك فالجواب ان هذه اقاويل كوزين في نبذهِ [1] ومثلهُ سان سيمون [2] فكلاهما يدَّعي على بارد الماء ان الكلَّ الهٌ وسواءٌ اكان ذلك حجرًا ام شجرًا ام هامَّةً ام حيوانًا طفسًا ام ايَّ كائنٍ محتقرٍ في مرتبة الطبيعة فهذه كلها آلهةٌ عندهما . وبالتبعية فهما ايضًا الهٌ او بقايا الهٍ ولو انهما امسكا تأدبًا وحياءً عن مثل هذا القول عن انفسهما فهل تستحقُ والحالة هذه خزعبلاتٌ واضحوكاتٌ مثل هذه ان يجاب عليها وتُدحض

(١) النشرة الاولى عدد ٤٠

(٢) كما في كتابهِ المسمَّى كشف الاحوال

الفصل الثاني

في الآثييزْم او نكران الوجود الالهي

ان الآثييزْم هو رأْيُ الناكرين الوجود الالهي ويُدعون آثيين اي ناكري الوجود الالهي (١)

والآثيّون او الناكرون الوجود الالهي ضربان احدهما من ينكرهُ اصالةً واصطلاحًا والآخر من ينكرهُ عملاً . فالاولون يستندون في نكرانهم على مغالطاتٍ فارغة والآخرون ينكرون وجود الله بسلوكهم وسيرتهم اي انهم يعيشون عيش المقتنع ان الله غير موجود

فالآثييزْم او نكران الوجود الالهي هو رأْيٌ محطّ بمقام صاحبهِ مضرٌ بافراد الجنس البشري منافٍ نظام الهيئة الاجتماعية واشدُّ قبحًا من البوليثييزْم او التسليم بتعدّد الآلهة

قلنا اولاً ان الآثييزْم هو محطّ بمقام صاحبهِ . فماذا يصنع صاحب هذا الراءي لعمري ان الناكر الوجود الالهي اصالةً واصطلاحًا لا يألو جهدًا في ايجاد وسائل تؤيدهُ في نكرانهِ فيغمض عينيهِ اغتصابًا لئلا يرى النور الساطع الذي يتلألاء مبينًا لهُ جلاء هذه الحقيقة البديهية فيتعب مهتمًا في ان يسكّن صوت فهمهِ المنادي بوجود الله .

---

(١) ومن البين ان ليس آثيٌّ او ناكر الوجود الالهي بين اهل الرشد فان براهين وجود الله عديدةٌ وجليّة

ولكي يهدي روع ضميرهِ تراه يسعى وراءَ الاوهام ولكن دعهُ يخلو بنفسهِ برهةً ويتردد في ذاتهِ وميلهُ ساكنٌ فلا بدَّ اما ان يتلألأ باذائهِ نور الوجود الالهي موثرًا عليهِ او ان يعتريه ريب وشكوك مهمة في صحة البراهين السخيفة المستند عليها نكرانهُ وعلى كل حالٍ فهو في بلبالٍ وضجر دائم. فلا بدَّ لهُ والحالةُ هذه من احد امرين اما ان يكون نكرانهُ غير ناتج عن ميلهِ بل هو نتيجة اعوجاج رايهِ فذلك محطٌّ بمقامهِ لانهُ بنكرانهِ قاعدةً شريفة يحق لها الوجود اختراعًا لولم تكن ما لكتهُ حقيقةً يفصل ذاتهُ عن اعتقاد الجنس البشري ويجحد الراي العام ويجعل ذاتهُ بهيمًا امَّا ان يكون الفهم منهُ منخدعًا لفساد قلبهِ فهو اذًا اسيرٌ لشهواتهِ المنكرة وذلك محيطٌ بمقامهِ لانهُ بنكرانهِ الله يسلّط شهواتهِ هذه الدنية على اشرف جزءٍ من الكيان الانساني وعلى الفهم البشري من دون استحياءٍ. اذًا نكران الوجود الالهي اصالةً واصطلاحًا محطٌّ بمقام صاحبهِ

قلنا ثانيًا ان الاثيزم مضرٌّ بافراد الجنس البشري لانهُ يعدمهم التمتع باعظم خيرٍ في الدنيا اعني الأمل والتعزية

ففي وسط الثروة والمسرات نرى الانسان غالبًا تعيسًا لان المرائر والاحزان تتقصدهُ والاوجاع تكبلهُ والظلم يتهدَّدهُ. فالقلب البشري يحتاج الى رجاءٍ وتعزية وهو في القصور المذهَّبة كما يحتاجها

وهو في المساكن المتضعة . فأنّى يطلبها الناكر الوجود الالهي . لعمري ان اخلص اصدقائهِ لايستطيعون ان يعرفوا الاّ ما قلّ من حالة يأسهِ وان عرفوها فتعزيتهم اياه لا تكون غالبًا الاّ تلطفاتٍ هيهات ان تخفف الكارثة وهي غير قابلةٍ ان نزيلها . فتعزيةٌ كهذه قد تفرج نفسه برهةً تمضي عابرةً فترتد اليهِ المرائر مضاعفةً . او هل تراه ينفرج بممارسة الفضيلة ولكن ماذا تفيده الفضيلة والاحتمال وهو للوجود الالهي ناكرٌ فلا يبقى لهُ والحالة هذه من سبيلٍ لانتشال نفسهِ من ثقل الكوارث الاّ قتل الذات : لان التعزية الحقيقية والرجاء الكامل لمَن كان مكبّلًا بالشقاء والتعاسة انما هو قائمٌ بالتصديق الباطن ان الله عادلٌ صالحٌ قديرٌ ومكافٍ الاعمال حسب استحقاقها والحال ان الناكر وجود الله لايتمتع بهذه التعزية والرجا اذًا الأثيئزم هو مضرٌ بافراد الجنس البشري

قلنا ثالثًا ان الأثيئزم منافٍ نظام الهيئة الاجتماعية . فقيام تلك الهيئة من غير نواميس تحكم الفة اعضاء الجسم الاجتماعي وترتب وظائف تلك الاعضاء ثم تضمن حقوقها ممتنعٌ . كما انهُ ممتنعٌ ايضًا قيام تلك النواميس حقيقةً ما لم تكن معتمدةً على مصادقة عموم الشعب وعظمائهِ باطنًا وظاهرًا . فان نُفي الوجود الالهي زال سبب المصادقة الابتدائي . ولايصحُّ القول ان خشية الموت او القصاص

تكفي لضمانة تلك النواميس لان الاحتيالات التي لولا الوجود الالهي لكانت تنتشلنا من الموت والقصاص كثيرة منها الغنى وحسن الصيت فانهما كافيان لوقايتنا غالبًا من القصاص او اهتياج الآلام فانهُ قد يحملنا على مصادمة الموت دون فزع . وعدا ذلك ترى ما الموتُ عند الناكر الوجود الالهي . اذًا لولا الوجود الالهي لما امكن المصادقة على النواميس الاجتماعية ولولا النواميس لما قامت الأُلفة البشرية . اذًا الأَثييزْم منافٍ نظام الهيئة الاجتماعية

قال بعضهم [1] لو كانت نتيجة سلوك الناكرين الوجود الالهي مضادَّةً مباديهم اي لو كانوا مع نكرانهم هذا يحفظون حب الحق والاستقامة وعدم التعرُّض لكفى بنكرانهم سببًا لندب هذا التضادُّ بين مباديهم وسلوكهم ولكن واقعة الحال هي عكس ما ذكر لان اغلب الناكرين الوجود الالهي يعملون وفقًا لمباديهم فيكونون سببًا لهدم الممالك . واذ انهم لا يستعرفون حقًا او عدلاً او شريعةً فيستخدمون كلاً من ذلك دون استثناء لبلوغ مآربهم ومطامعهم . فيتلاعبون بقسم الذمَّة وباللياقة العامة وبالامانة نحو مبادي الاستقامة وامثالهم السيئة في كل ذلك تمتدُّ حولهم كداءٍ سارٍ يؤثّر على الاشياء كلها فيفسدها . فالكلم نظرًا اليهم يعدم معانيهِ الحقيقية والارتباك يستولي

(١) المعلم جيروزه Gérusez

على التصورات ويشمل الاعمال معاً . الشريعة عندهم تنزل عن عرشها ليتبوّاه التعنّت الألفة البشرية تحت خيال التمدن تنهوي هابطةً في قعر البربريّة فهذه اجلى علامةٍ على الخراب المحيق بها. فقد انتهى الرومانيون الى تلك الحالة على عهد القياصرة وكادت الهيئة الاجتماعية تضمحل لو لم تتداركها الديانة المسيحية وتعطِ حيوة لجسمٍ قد هدمتهُ مفاعيل نكران الوجود الالهي

قلنا رابعاً ان الأثييزم هو اشدُّ قبحاً من البوليثييزم او التسليم لتعدد الالهة . فاهل الاثييزم ينكرون الوجود الالهي ولا يرتشدون بسلوكهم في هذه الحيوة الاَّ من مقتضيات مقامهم فليس لفضائلهم محركٌ سوى الفخر العالمي او لميلهم كابح الا خشية العار والهوان امَّا اهل البوليثييزم ففي فضائلهم وامساكهم يضيفون الى المحركات المشار اليها حرمة اللاهوت ثم سعادة الحيوة الآخرى او تعاستها لانهم يعتقدون بها . اذاً محركاتهم لعمل الخير تزداد كثرةً وفضلاً على محركات اولئك فالاثييزم اذاً اشدُّ قبحاً من البوليثييزم . اذاً صحَّ القول اجمالاً ان الاثييزم هو رايٌ محطٌّ بمقام صاحبهِ مضرٌّ بافراد الجنس البشري منافٍ نظام الهيئة الاجتماعية واشدُّ قبحاً من البوليثييزم

خلاصة علم المعقولات الخاص

ان النفس البشرية كائنةٌ ويُراد بها روحٌ مخلوقٌ غير مطلقٍ (اي

غير قائمٍ بذاتهِ) ولكنهُ حرٌّ تلك حقيقة ٌ تقدَّم بيانها في الفصل الاول

ان الله موجودٌ ويُراد بهِ روحٌ غير مخلوقٍ مطلقٌ (اي قائمٌ بذاتهِ) كاملٌ ضروريٌّ ومبدعُ كل المبروآت تلك حقيقةٌ تقدم بيانها في الفصل الثاني

اذاً قد استوفينا القول في علم المعقولات الخاص

فمن هاتين الحقيقتين المقرَّرتين من دون ريبٍ وهما وجود النفس والوجود الالهي يُستلزم عدد وافر من حقايق اخر منها اولاً وجود الاجسام لاننا على التوالي نتأثَّر بمفاعيلها . والحاسة النفسانية تشهد ولا ريب بشهادتها أنَّ لنا جسماً وان حولنا اجساماً . فأنَّى يأتي هذا التأثُّر الدائم او هذا الاقتناع الراسخ . هل النفس افترضته على ذاتها والحال ان النفس لا تستطيع التخلص منهُ ولو ارادت لانها لو شاءت مثلاً ان تقنع ذاتها بعدم وجود الاجسام لما امكنها ذلك. فكيف يصحّ ان تكون هي المفترضة على ذاتها تأثُّراً واقتناعاً غير منغلب كهذا . ام هل الجسد افترضهُ على النفس. لعمري ان الجسد هو منفعل في المسالة وليس فاعلاً. ام هل الاحتفاظات الباطلة لعمري ان هذه ليست ثابتة او عامَّة او مستولية على الاقتناع البشري باسلوب غير منغلب . اذاً لا ياتي هذا الاقتناع الَّا من الله فانهُ تعالى هو مركز الصدق والحق السامي

يسْتلزم ثانيًا وجود سائر البشر وبراهين وجودهم كبراهين وجود الاجسام

يستلزم ثالثًا وجود سائر الكائنات اجسامًا كانت او غير اجسام فندرك كل ذلك بواسطة النفس ولولا وجودها لما ادركناه فلنختتمنَّ قولنا اذًا ان النفس كائنة والله موجود والاجسام كائنة . اذًا نحن نعلم ما نحن عليهِ وأَنَّى مصدرنا . وسنرى في العلم الرياضي ما نحن اليهِ وما علينا من الفروض

انتهى علم المعقولات



العلم الرياضي

قال المؤلف

ان ما حازهُ من القبول الكتابان الاوّلان من الفلسفة وما ابدى من الرغبة منذ مدّةٍ في الاطلاع على المؤلف الاخير حملني على نشر الكتاب الثالث . ففيه كما في المنطق وفي علم المعقولات لم اعنَ الآن بالصراحة والوضوح مع دقّة المبادي. وقد تعمدتُ الاقتصار فكفى للشبان بذلك مبادئَ يسيرةً وهي متقنةٌ . فما يستفيد من الابحاث المستطيلة الوفية الآ من وسع بهِ الزمان والامكان وكلاهما ينقص الشبان عمومًا

العلم الثالث من الفلسفة

هو العلم الرياضي

ومبداهُ هو الله موجودٌ وهو تعالى مبدا وعلةٌ اولى لكل الكائنات

اننا قائمون من نفسٍ وجسدٍ فباتحاد هذين الجوهرين يقوم الانسان

نحن عائشون مع انامٍ آخرين هم اقراننا بالطبيعة

نحن محاطون بعددٍ وافر من اجسامٍ متنوّعة ومختلفة

تلك حقائق لا ريبَ فيها فانها بينةٌ جليّة

اذًا لابدَّ لنا من نسبةٍ الى الله والى ذواتنا والى اقراننا والى الاجسام الاخر

فهذه النسبة نظرًا الى الثلاثة الأُوَل اي نظرًا الى الله والى ذواتنا والى اقراننا تستلزم فروضًا ونظرًا الى الرابع اي الاجسام تحملنا على استحصال الفنون واختراع الصنائع

والفروض اما مطلقة او مقيَّدة فيراد بالمطلقة التزام عام باجتناب الشر وعمل الخير و بالمقيَّدة السلوك عملًا بحسب الفروض المطلقة وتوفيق ذلك مع الدواعي والحالات الخاصَّة بكل فردٍ من البشر مثال الاولى يجب ان نعامل الغير حسبما نودّ ان نعامل منهم (ذلك فرضٌ مطلقٌ) مثال الثانية عليك ايها الغني ان تنقذ هذا المسكين وهو يموت جوعًا وكمدًا (ذلك فرض مقيد)

لا يوفى الفرضُ الَّا بفعل بشري[1] لان كل فرضٍ يستلزم فعلًا كهذا وذلك بيّنٌ. فالافعال البشرية اذًا هي موضوع العلم الرياضي

العلم الرياضي هو فنٌّ عمليٌّ يقصد بهِ ارشاد الافعال البشرية نحو الفضيلة[2]

---

(١) ويراد بالفعل البشري كل فعل تمَّ بانتباه ومعرفة وارادة

(٢) ان العلم الرياضي فنٌّ لانهُ يعتمد في نتائجهِ على مبادي راهنة كما هي المبادي الآتية عامل الغير حسبما تود ان تُعامل . لا تعاملنَّ الغير بما لا تود ان تعامل انت بهِ . وهو فنٌّ عمليٌّ لانهُ لا يقف عند التبصر بموضوعهِ بل يرسم اصولًا

وتُقسم الافعال البشرية كما تقسم الفروض المرسومة عليها اي الى مطلقةٍ ويراد بها الافعال البشرية مجرَّدة عن كل نسبةٍ وحالةٍ خاصَّة . والى مقيَّدةٍ ويراد بها الافعال البشرية في الحالات الخاصَّة المختلفة التي تمتاز بها نسبة كل فردٍ من البشر الى الله والى ذاتهِ والى اقرانهِ فلذا يقسم العلم الرياضي الى عامٍ وخاص

العلم الرياضي العام

في الافعال البشرية المطلقة

فلنبحث اولاً ما هو الفعل البشري

ثانيًا ماهي مبادي الافعال البشرية

ثالثًا أَيوجد تباين بين الخير والشر

رابعًا هل من الاعمال البشرية ما هو جوهريًا خيرٌ ومنها ما هو جوهريًا شرٌّ بذاتهِ وهل منها ما ليس بخيرٍ او بشرٍ جوهريًا اي من طبعهِ

خامسًا أَنَّى تكتسب الافعال البشرية الصالحة او الشريرة بذاتها زيادةً او نقصانًا في الصلاح والشر . والافعال التي ليست صالحةً او شريرةً بذاتها أَنَّى تكتسب صلاحها او شرها ادبيًا

لارشاد افعالنا . ويراد بافعالنا ما نفعلهُ بانتباهٍ ومعرفةٍ وارادة . فحيث ليس انتباهٌ وارادة ليس هناك فعلٌ بشري . وهو فنٌ يرشد الافعال البشرية نحو الفضيلة فبهذه الخاصة يمتاز العلم الرياضي عن سائر العلوم الاخر

سادسًا أيوجد التزامٌ بعمل الخير واجتناب الشر

سابعًا ما هي غاية الافعال البشرية باسرها

ثامنًا ما القول في الاهمال وعدم الاكتراث

فالعلم الأدبي العام سيعني بالمسائل المشار اليها

الفصل الاول

في ما هو الفعل البشري

ان كل فعل ياتيهِ الانسان بمعرفة وارادة هو فعلٌ بشري فكل فعلٍ غيرآتٍ عن المعرفة او الرضى لايكون فعلاً بشريًا

الفعل البشري الصالح يُسمَّى فعلاً رياضيًا والشرير فعلاً غير رياضيٍّ

الفصل الثاني

في مبادي الافعال البشرية

ان مبادي الافعال البشرية هي الفهم والارادة . فالنفس باعتمادها على هاتين القوتين تعطي مبدأً لافعالها

اما الفعل البديهي فهو صادر عن مجرَّد الغريزة. فان لاحظناهُ قبلَ ان يُفهم ويُراد نراه في هذه الحالة الاولى من صدورهِ معتوقًا من حكم الفهم والارادة فلا يكون اذ ذاك مدركًا او مرادًا لانهُ يصدر عن المبدا الحيواني فينا وليس عن المبدا الفهمي فهو والحالة هذه فعلٌ

حيواني لا فعلٌ انساني لكن متى دخل تحت حكم الضمير فميزهُ الفهم وحدّهُ ثم سلّمت بهِ الارادة او انكرتهُ زالت عنهُ صفت كونهِ حسيًا او بديهيًا وحيوانيًا فصار معقولاً ومرادًا وبا لتبعية فعلاً بشريًا فهو اذ ذاك منسوب الى الانسان. وتلك حقائق بينة. اذًا الفهم والارادة هما مبدا اعمالنا

تنبيهٌ

ان الفعل البشري يعتبر أدبيًا في صلاحهِ وشره على حسب اعتبار الفهم الذي يميزهُ او يدركهُ

فالفهم المراد بهِ هنا معرفة الفعل وادراكهِ قد يزداد او ينقص كمالاً او ربما كان ضالاً في رأيهِ لان من الافعال ما نحسن ادراكه ومنها ما لا نحسنهُ ومنها ما نجهلهُ اصالةً

اما الافعال الخارجة الناشئة عن الارادة فتكون اما حرّةً او مرادةً فالفعل الحر هو نتيجة الفهم والارادة القادرة ان تفعل وان لا تفعل او ان تصدر ذلك الفعل وان لا تصدرهُ . فالرئيس الذي يتبع مشورة مرؤسهِ يعدُّ فعلهُ حرًّا والفعل الحر هو مرادٌ ابدًا

اما الفعل المراد فهو نتيجة الفهم والارادة سواءٌ كان ممكنًا اجتنابه لو لم يكن فالمذنب الواقع في ايدي الشرطة اذا دخل

السجن من تلقاء ذاتهِ يُعد فعله مراداً[1]

والفعل اما ان يكون عن ارادةٍ تامّة او غير تامّة متعمَّدة او غير متعمَّدة

فتكون الارادة تامة اذا اتت فعلها من غير اكراهٍ فان اكرهت فغير تامّةٍ فان ترك طالب العلم المدرسة من غير اكراهٍ بعد ان اصرف سنة في المثابرة والنجاح فتلك ارادةٌ تامة اما التاجر الراكب سفينةً تلاطمها الامواج وتضربها العواصف والانواء فيكره حفظاً لحياتهِ على القاء بضاعتهِ في البحر فتلك ارادة غير تامة

وتكون الارادة متعمدة اذا حملت باستقامةٍ وتعمد على الموضوع المقصود والاَّ فغير متعمدة . فان أمر قائد الجنود بالاقتحام فقد اراد بتعمد الاستيلا على مركز العدو وبغير تعمّدٍ قتل ذلك العدو

فاذ تقرَّر ذلك تبين جليًا انهُ لما كان الفعل البشري يقتضي الفهم والارادة اي ان يُعرف ويراد لكي يُعد فعلاً بشريًا ويتصف بالصلاح او بالشر تأثر باعتبار صلاحهِ او شرهِ من كل عارض مؤثر على مبدائهِ وهما الفهم والارادة . فالجهل يضعِف الفهم وقد يعدمهُ

(١) ان تسلطنا التام المطلق على اعمالنا الباطنة لاينتج منهُ ان الانسان يحق لهُ ان لايواخذ اذا ما فعل شراً . لان استطاعة فعل الشر هي نتيجة فساد الفهم والارادة وهي نقصٌ في الحرية المطلقة فهذه الاستطاعة المنكرة ليست من ذاتية الحرية والله تعالى لا يمتلكها

كل نورٍ. الخوف يضعف الارادة وقد يعدمها قوتها . فصلاح الفعل البشري او رداءته تتأثر من هذه الحالات على حسب واقعها . وتلك حقائق جلية[1]

فمن ذلك ينتج اولاً انهُ اذا كان الجهل عظيماً وكافياً ان يعدم الفهمَ كل نورٍ كما هو الجهل الغير المغلوب (اي غير قابل الازالة)[2] او كان الخوف عظيماً وكافياً ان يعدم الارادة قوتها فالفعل لا يُعد مراداً لانهُ غير مدركٍ ولا مرادٍ

ثانياً اذا كان الجهل مغلوباً (اي قابل الازالة) فالفعل يُعد مراداً يسيراً او كثيراً لانهُ يكون مدركاً يسيراً او كثيراً وبالتبعية مراداً على الوجه ذاتهِ

ثالثاً اذا لم يعدم الخوفُ استعمالَ الصواب وبذلك لم يعدمِ

(١) ولا يعتدُّ هنا بالاغتصاب فانهُ لا يؤثر الاَّ على الافعال الخارجة وهو غير قابل التأثير على الاعمال الباطنة . فالتأثيرات الخارجة ليست في شيء نظراً الى اعتبار اعمالنا ادبياً ما لم تكن تلك التأثيرات مرادةً منا باطناً

(٢) الجهل ضربان جهل الحقيقة وجهل الناموس فالاول عبارةٌ عن عدم المعرفة في مخالفة فعلٍ ما للناموس المعروف او عدم مخالفتهِ لهُ والثاني عبارةٌ عن عدم معرفة وجود ناموسٍ يحلّل او يحرّم فعلاً ما . وكلاهما يكون جهلاً منغلباً او غير منغلبٍ فيدعى الجهل منغلباً اذا امكنت ازالتهُ بالانكباب على الوسائل التي يستعملها اعتيادياً الانسان الحكيم الفطن لانارة فهمهِ. وغير منغلبٍ اذا لم تمكن ازالتهُ بتلك الوسائل

الارادة قوتها كان الفعل مرادًا يسيرًا او كثيرًا باعتبار جرم الخوف[1] لانهُ اي الفعل يكون اذ ذاك مفهومًا يسيرًا او كثيرًا ومرادًا على الوجهِ ذاتهِ تبعًا لتأثير الخوف على الفهم وبالتبعية على الارادة معًا

الفصل الثالث

في التباين بين الخير والشر

ان الاعتراض في هل من تباينٍ بين الخير والشر هو تعدٍّ على الانسانية لان الشك في ذلك يفترض عدم وجود تباين بين الانسان والبهيمة وعدم سمو الانسان على الحيوان بكيانهِ الأدبي أَجَلْ يتباين الخير عن الشر وتباينهما جوهري

فهذه الحقيقة المرتسمة في ضمير كل انسانٍ ارتسامًا لن يمحى ابدًا لاتزل كائنةً فلانستفيدها ولانطلب بيانها من احدٍ بل هي طبعًا ملازمةٌ انفسنا فعلى الدوام يشملنا سرورٌ سريٌّ او تتأثر نفسنا حزنًا من قبيل كون افعالنا موافقةً او منافيةً مبادي الخير المنغرزة فينا. فاذ نفعل الخير نشعر بحظٍ وباعتبارٍ ذاتي وبالعكس عندما نميل

---

(١) الخوف عبارةٌ عن تأثرٍ يرهب النفس وهي في خطرٍ محيقٍ . فخشية كارثةٍ واحدةٍ بعينها تؤثر على البعض بقوةٍ وعلى آخرين بخفةٍ وذلك متوقفٌ على قوة تحمل كل فردٍ منا . فخشية السجن المستطيل او فقد خيرات النصيب او الاعمال الشاقة او الفضيحة والعار تُعد من اسباب الخوف القوية والقابلة ان تاثر رهبةً في قلب اي انسانٍ كان

منجذبين نحو الشر مخالفين تلك النواميس الازلية المقدسة المنزّلة في اقصى نفوسنا نستذنب ذواتنا ونحتقرها مشمأذين منها . وعلى هذا النحو نعامل الاخرين في الحالين المشار اليها فنكرم ونحب ذوي الفضيلة ونكره ونمقت تبعت الرذيلة. فهذه الحقائق هي عامة ومستمرّة وهي ثابتة راهنة وان كان السبب الذي يحملنا على ذلك غير بيّنٍ لدينا . أَجَلْ ان تباينْ الخير والشر هو طبيعي وينمو مزداداً مع نمو الانسان وهو نتيجة فهمهِ اذاً هذا التباين موجودٌ فالخير اذاً يتباين عن الشر تبايناً جوهريًا

وزد على ذلك ان البراهين الخارجة المؤيدة هذه الحقيقة هي جليةٌ .فالله خلق العالم ورسم نواميس لحفظ الجنس البشري وشاء ان البشر يعيشون بالألفة الاجتماعية . تلك حقايق اكيدة راهنة وغير مرسومة من بشرٍ. فهل يصحّ والحالة هذه ان تخضع نتائج هذه الحقايق ومستلزماتها لأرادة البشر وتتغير على حسب اهوائهم .لعمري ان هذه المستلزمات يجب ان تكون كما هي حقاً دائمة وعديمة التقلب نظير المباذي الناشية هي عنهـــا . فذاتية الاحوال وجوهر الاشيا الكائنة يقتضي ذلك. ويراد بمستلزمات تلك المبادي النسبة الكائنة بين الباري تعالى والانسان. بين الاب وابنهِ. بين السوقة والساسة

فالله يهب الانسان حيوةً وذلك عبارةٌ عن نسبةٍ تصل

الخليقة بالخالق و يراد بهذه النسبة احتياج الانسان الى الله ثم التزامه بالمعروف نحوه تعالى. قد وضع الله السلطة الوالدية فذلك عبارةٌ عن نسبةٍ تربط الاب بابنهِ بوثاق الحب والحماية. والابن بابيهِ بفروض الطاعة والاكرام الواجب على الابن لمَن بواسطتهِ نال الوجود. الله يدعو البشر للألفة فذلك يستلزم نسبةً تربط الاعلا بالادنى. السيد بالخادم السوقة بالساسة. أفالانسان رسمِ هذه النسبة و روابطها. ام هل لم تكن في الوجود قبل ان تُكتَب في مشترعات الانسان ألاَ ترى ان ذاتية الاشيا تستلزمها. لعمري ان جوهر الكائنات ومواقعها هو مبني منهُ تعالى على هذه النسبة الرابطة. فلايستطيع الانسان اذًا ان يقطع تلك الروابط او يقلبها او يغيّرها بل بالعكس هي تاثر على الانسان وترتّب عليهِ فروضًا تسلك افكارهُ وعواطفهُ وافعالهُ بحسبها. لان تلك الروابط ازليةٌ صادرة من سيد الكون المطلق والقادر وحدهُ. فحفظها واجبٌ وصالحٌ جوهريًا كما ان مخالفتها منكرةٌ رديئةٌ جوهريًا. اذًا يوجد تباينٌ بين الخير والشر

فان قيل لولا وجود الكائنات على ما هي عليهِ لما دعت الضرورة الى تلك الروابط سلمنا بيدَ اننا نقول ان تلك الروابط ما كانت مع ذلك لتنفك عن صفة كونها ممكنة الوجود. اما الان

والحالة هذه فتلك الروابط كائنة حقًا وضرورية وغير متقلبة . فان رسمتَ دائرة مثلاً تبيَّن لك حسيًا تساوي الخطوط الخارجة من نقطة المركز الى المحيط ولكنك لست بمصدرِ ذلك التساوي اذ انهُ ناشيءٌ عن ذاتيةّ الدائرة فهو اذ ذاك موجودٌ ضرورة قبل رسمك الدائرة وقبل تصوُّرك اياها فعلى هذا النحو يقول مونتيسكيو ان وجود الكائنات يستلزم ان توضع بالعمل تلك الشرائع والروابط التي لم تكن قبلاً الاَّ في حيز الامكان . انما الوجود ذاتهُ ليس هو علَّة الامكان لان كل موجودٍ ممكنٌ وليس كل ممكن موجودًا . اذًا التباين بين الخير والشر هو تباينٌ مطلقٌ وغير منوطٍ بواقعة حال الكائنات او بوجودها

اخيرًا الاَ نرى في كل آنٍ واينٍ ان العبادة الالهية واكرام الوالدين واسعاف المحتاجين يُعدُّ من الاعمال الصالحة جوهريًا والعكس بالعكس وقد قال الخطيب الروماني (شيشرون) ترى من هم القوم الذين لا يحبون الجودَ والاحسان والمعروف . وانَّى نجد في العالم الكبريا والخباثة والقساوة غير مقابلةٍ بالكراهية والاحتقار

قال بعضهم [1] "اذا حوَّلنا النظر نحو الطوايف البشرية باسرها

---

(١) روسّو في المجلد الثاني .

وراجعنا التواريخ باجمعها لانجد في ذلك الاختلاف والامتزاج العجيب من العوائد والخصال والمذاهب والاديان المستغربة البربرية الّا وحدة تصورّ البر والاستقامة ووحدة مبادي تمييز الخير والشر

فالعبادة الوثنية القديمة قد اقامت معبوداتٍ رجسة لو كانت بشرًا لاستحقت قصاص المنافقين وقد كانت تلك العبادة تحصر السعادة السامية في ارتكاب المنكرات ومراعاة الشهوات . ولكنّ الشرمع استنادهِ والحالة هذه على السلطة المقدسة وانحدارهِ من مقرّ الالهة قد قاومتهُ الغريزة الادبية في القلب البشري . فصوت الغريزة المقدس كان حينئذٍ اشدّ قوةً من صوت تلك المعبودات فانقاد البشر لاحترامهِ في الارض وكانوا بلسان حالهم يتنحّون عن جنّة الالهة الاشرار هربًا من الشر وكرهًا للرزيلة

اذًا مبدا البرّ والفضيلة الذي عليهِ نقيس افعالنا وافعال الآخرين ونحكم بصلاحها او طلاحها في نظرنا الخاص هو مبدأ باطن ملازم نفوسنا

فماذا تُعدّ اذًا بعض العوائد المستغربة او الغير المفهومة على جليّتها وكيف تعتبر والحالة هذه آراءُ بعض الجهلة بالنسبة الى رأي الجمهور العام والى عظمة صوت الجنس البشري باسرهِ . الخير اذًا يتباين جوهريًا عن الشر . ورُبّ معترضٍ يقول . اولا كلّ فعلٍ

مفيدٍ جائزٌ

ثانيًا ان التباين بين الخير والشر اختراعٌ بشريٌ مراعاةً لخير الالفة الاجتماعية

ثالثًا لو كان تباين الخير والشر طبيعيًا لسلَّم بهِ كل البشر من دون استثناءٍ

رابعًا من عوائد كثير من الشعوب ان الابن يخنق اباه او الام تقتل كل مولودٍ غير قويّ البنية . فالسرقة كانت عند اللاسيديمونيين مباحةً . وكان زواج الاخ باختهِ حلالاً عند البيرسوبوليين . وتضحية البشر كانت من عوائد اهل قرطجنّة والكول ثم كم من قومٍ ياكلون الآدميين

فهات نجيب على ما قيل اولاً من ان كل فعلٍ مفيدٍ جائزٌ : ترى على ماذا يستند هذا القول المنكر

لعمري انهُ لما كان اغلب البشر لا يتطلبون الاّ الفائدة الحالية اتّخذ بعض الفلاسفة من ذلك حجّةً فقالوا كلُّ مفيدٍ جائزٌ . وزادوا عليهِ بان جعلوا تطلب فائدةٍ وقتيةٍ زائلةٍ كهذه فرضًا واجبًا . فعندهم ان كل فعلٍ ياتي بنفعٍ ما حاليٍّ هو جائزٌ بل واجبٌ . والحال ان ذلك راءيٌ معيبٌ ينكرهُ الراءيُ العام ويأباهُ ضميرُ الجنس البشري . وهو مستقبحٌ بنتائجهِ عينها . فكيف لا . وبهِ تستحلُّ الفائدة

الحالية الشخصية كلٌّ محرَّم في كل آنٍ واين . فيصحُّ اذ ذاك للابن العديم الصبر ان ينفذ سهمهُ القاتل في صدر ابيهِ ليستولي على خيراتهِ. وللمحسن اليهِ ان يتبرَّر اذا قابل الاحسان بالقتل . وللقاضي ان يُثنى عليهِ اذا رُشي فجار في الحكم فما بالُ المغالطين اذًا يتشبثون بمثل هذه المبادي المنكرة . فلا شك في انهُ اذ كان حب النفس اصل افعالهم كلها راموا ان يستروا عارهم هذا بابدآء اراءٍ وخيمةٍ كهذه . فترى من ذا يجهل غاياتهم او من تراه يعجب بهم معتبرًا اياهم او مصدقًا فضلهم الكاذب . اذًا ليس كل فعلٍ مفيدٍ جائزًا وتسليم المغالطين بجوازهِ هو والحالة هذه حجّةٌ كافية لدحض قولهم

ونجيب على ما قيل ثانيًا من ان التباين بين الخير والشر اختراعٌ بشريٌّ مراعاةً لخير الألفة الاجتماعية فنقول

ان كان ذلك التباين اختراعًا بشريًا فلمَ لم يذكر ابتداؤهُ ولا اسمُ مخترعهِ . لعمري ان اختراعًا مهمًّا كهذا يستحق ذكرًا وتاريخًا غير ان التواريخ على ما فيها من الاسهاب لم تاتِ لهُ بذكرٍ

ثم ان كان تباين الخير عن الشر اختراعًا بشريًا لزم ان يكون البشر قادرين على رفض هذا الاختراع والاعتياض عنهُ بآخر يختلف في شروطهِ وحدودهِ عمّا سبقهُ . او ان يكونوا قادرين على ابطالهِ اصالةً وعدم استعراف خيرٍ او شرٍ في العالم . والحال ان

ان الانسان يتعب ضميرهُ عبثًا بالتجائهِ في حمى المغالطات المتكاثرة لكي يبرقع اعين ضميرهِ عن نظر الحقايق المبنية فلا يزال ابدًا غير قادر وغير متوصلٍ الى اعتبار الافعال البشرية على حدٍ متساوٍ في نفسهِ . ولا يستطيع البتَّة ان يقنع ضميره باعتبار فعلٍ ما هو شرٌ في ذاتهِ كأَنَّهُ صالحٌ او باحتساب فعلٍ ما هو صالحٌ في ذاتهِ كأَنهُ شرٌ بل انهُ كلما فكر الانسان في قلبهِ يجد هناك تباينًا جليًا بين الخير والشر كالتباين الذي تجدهُ عيناه بين النور والظلمة ولو لم يكن تصوُّر هذا التباين ملازمًا للانسان طبعًا لما استطاع اكتسابه او ادراكه بغير وسيلةٍ ولكانت تسمية الخير والشر التي يدركها الان فهمه تطرأ على اذنيهِ من دون ان تأثر في ضميرهِ ويكون حكمهُ اذ ذاك كحكم مَن لم يرَ اللون الاسود او الابيض قطُّ فعبثًا نتعب اياماً بل اعوامًا لتبينهما لهُ لانهُ لا يرى في تسميتك ذينك اللونين الاَّ اختلافًا بالصوت والاحرف المخصَّصة بكلٍ منهما"[1]

والقول ان مراعاة خير الأُلفة الاجتماعية قد زيَّنت للناس وضع التباين بين الخير والشر ليس باقل فسادًا من القول ان لا تباين بين الخير والشر وشاهدي هو ان في ذلك قد اقيمت نتيجة الشي مقام مبداه اي ان المنكرين تباين الخير والشر اذ راوا نظام

---

(١) سيكلوبيديا كاتوليكا

الألفة الاجتماعية يقاس و يزداد على قياس التباين الكائن بين الخير والشر وازدياده افترضوا ان ذلك النظام اوجد هذا التباين . والحقيقة هي عكس افتراضهم هذا فالحجة والتاريخ يبين ذلك. وكيف يمكن التوصل الى النظام الاجتماعي لولا المعرفة السابقة بان النظام والألفة هما خيرٌ وعد مهما هو شرٌ وان بذل الانسان نفسهُ في حب وطنهِ امرٌ حميدٌ وخيانة الوطن امرٌ منكرٌ. فان نفينا وجود التباين بين الخير والشر لاصبحَ بذلنا النفس حبًا بالوطن خداعًا لا مآلَ لهُ الاَّ الوهمَ بل أُعدَّ جريمةً . ومن عنيَ والحالة هذه بغير امرهِ وخيره الذاتي الحالي فقد ظلم نفسه . فأين النظام الاجتماعي من هذه المبادي وما ماثلها . اذًا الخير والشر يتباينان جوهريًا

ونجيب ما قيل ثالثًا من انهُ لو كان تباين الخير والشر طبيعيًا لسلَّم بهِ كل البشر من دون استثناء . فيا للعجب أترى يجوز لنا ان نفترض انهُ ليس طبيعيًا للانسان ان يكون كامل الخلقة لاننا نرى البعض ناقصيها وعادمين بعض اجهزتهم . اما هو بيّنٌ ان ذلك البعض الشاذ لا يطلق على الجنس عمومًا . فان كانت مرتبة الطبيعة لا تخلو من مثل هذه الشذوذ فهل لا يصحُّ ذلك في المرتبة الأدبية . وان لم يسلّم بعض البشر بتباين الخير والشر فماذا يكون رائهم هذا في جانب الراءي الجنس البشري او ماذا ينتج عنهُ الاَّ وجود افرادٍ لا

صواب لهم يتبعون شهواتهم المنكرة . فوجود افرادٍ كهولاً ينكرون تباين الخير والشر انما حكمهُ في المرتبة الأدبية كحكم وجود ناقصي الخلقة في المرتبة الطبيعية وكلاهما لان يثبت صحة القاعدة اولى من انهُ يضعفها اذاً تباين الخير والشر هو طبيعيٌّ ولو كره منكروهُ

ونجيب ما قيل رابعاً وهوان من عوائد كثيرٍ من الشعوب ان الابن يخنق اباه او الأم تقتل كل مولودٍ غير قوي البنية . فالسرقة كانت عند الاسيديمونيين (اهل سبارتا) مباحةً كما كان زواج الاخ باختهِ عند البيرسوبوليين . وتضحية البشر كانت من عوائد اهل قرطجنَّة والكول . وكم من قومٍ ياكلون الادميين : فنقول

لا شك ان التاريخ يبين جليًا ان وضع المبادي الأدبية بالعمل يختلف اختلافاً كليًا عند طوائف العالم المتعدّدة . ولكن هذا الاختلاف العملي الناشي عن الجهل و باطل الاعتقاد وفساد الميل انما يوطد التباين بين الخير والشر بدلاً من ان يعطينا سبيلاً للحكم بنفيهِ او الانتقادُ على هذه القاعدة الجليلة التي نحن في تأييدها منها لكون . فقد وُهم مَن هو من ابرع معلمي الهندسة منذ ارشميد الى نيوتون انهُ وجد صورةً لتربيع الدائرة فهل يصحُّ لذلك ان يقال عنهُ انه يجهل مبدا التساوي والتقدير . بل لو اختلف اثنان من اصحاب الماتيماتيكا (علم الهندسة) في قوَّة احدى الآلات . فهل يصحُّ القول

انهما يجهلان مبادي الموازنة ونتائجها . وان ابدى ارباب الشريعة
ارآءً متباينة في امرٍ واحدٍ فهل يفترض ان مبدأ العدل والانصاف
مختلفٌ في كلٍ منهم . فقل كذلك عن التواريخ التي تعب اهل
المغالطة بجمعها في كل آنٍ وعن الانتقادات الواهية التي ذكرها
قومٌ من السياح في زياراتهم الموقتة لبعض الشعوب الغير المعروفين
منهم . فكل ما بذلهُ اهل المغالطة من الاعتناء انما غايتهُ اثبات عدم
وجود مبداءٍ أدبي عام لكل الشعوب ثم نفي التباين بين الخير والشر
فهل تراهم بعد ذلك جميعه يبلغون ماربهم وهل تلك التواريخ
والاكتشافات تبرهن وجود امةٍ اتصلت الى درجةٍ من الفساد
كهذه وخلت من نور الصواب بحيث تنكر مبادي النواميس
الطبيعية العامة لعمري ان قرآة تلك التواريخ بتمعن او معرفة اربابها
على صحة تدعو لامحالة الى عدم الاكتراث باقاويلهم . فماذا تبرهن
والحالة هذه كل تلك الاقاويل والابحاث لعمري انها غالبًا تشير
الى مؤلّفٍ قد ضحّى نور الصواب لصنم الحكم السابق تصديقهُ فانقاد
منخدعًا ببطل الاعتقاد. ثم انها تبيّن لنا ان البشر مع كون مبدا العدالة
وتمييز الخير من الشر غريزةً فيهم قد ينحرفون عن ذلك المبدا العام
عملاً لا نيةً وليس الاّ .

ففي الامثال المشار اليها آنفًا لابدَّ من التسليم بان اصحابها

كانوا يسلكون على المبدا المقدم ايرادهُ المقصود بهِ عمل الخير. وما كان الابن يستلّ سيفهُ ليضرب بهِ عنق ابيهِ الَّا لاقتناعهِ انهُ بذلك يفي كرامةً وشرفًا لوالدهِ

ثم في لاسيديمونيا قد اجاز ليكوركوس للشبان فقط ان يستملكوا كلَّ ما يختطفونهُ بحذاقةٍ من الذخائر وما ذاك الَّا لكي يضرم بهم نار الحميَّة ويدرّبهم في ابواب الحرب وخدعها وكانت الامة لغيرتها على حفظ الحكومة الجمهورية تغض الطرف عن مثل هذا الاختلاس. فليس هناك سرقةٌ بل سماحٌ ورضاءٌ من المالك الشرعي

اما الفرس فحبهم الوافر لحفظ العيلة وبقاء تسلسلها حملهم على اجازة الاقتران الاخوي. فهل يكون اقترانٌ كهذا مضادًا او منافيًا للناموس الطبيعي. يا ليت شعري فليبيّن لنا المعترض ما يعرفهُ عكس ذلك. فكيف يصحُّ القول والحالة هذه ان زواجًا مثل هذا كان محرمًا على الفرس وهم استباحوهُ

ثم ان الضحايا البشرية لم تكن تستباح وتضحَّى الَّا عن امر المعبودات او الآلهة ومن دون امرهم كانت محرَّمةً

وآكلو الآدميين هم انامٌ انيسون ومحسنون الى احبائهم فيساوونهم بذواتهم غير ان اقتناعهم ان قتل اسراءهم مباحٌ لهم لا يدع

لهم محلاً للظن بان الاغتذا بلحمان القتلى محرَّمٌ فالاسير عندهم هو نوعٌ من الحيوان قائمٌ بذاتهِ

فلنندبنَّ اذاً حظّ الانام الذين لجهلهم او لفسادهم يضلون في افعالهم لداعي ما يستنتجونهُ سوَّ الاستنتاج من مبادي الناموس الطبيعي المغروس في ضمائرهم . ولنحذرنَّ نحن من الانقياد بذلك الى نتيجةٍ منافية التباين الجوهري الكائن بين الخير والشر . فان راي الجنس البشري واعتقاده العام ينادي بهذا التباين . والاصول المنطقيّة لاتجيز اطلاق البرهان من الافراد الى العموم فلا يصحّ القول مثلاً انهُ لكون زيدٍ وعمروٍ كافرين فالنوع الانساني كلهُ كافرٌ

الفصل الرابع

في ان الاعمال البشرية منها ما هو جوهرياً خيرٌ ومنها ما هو جوهرياً شرٌ بذاتهِ ومنها ما ليس بخيرٍ او بشرٍّ جوهرياً

ان الافعال البشرية تُقسم ذاتياً الى ثلاثة اضربٍ يُراد بها ما هو خيرٌ بذاتهِ [1] وما هو شرٌ بذاتهِ وما ليس بخيرٍ او شرٍّ ذاتياً

---

(١) ان جودة الفعل البشري تقوم بموافقتهِ مبادي النواميس الازلية التي دليلها نور الصواب واستقامتهِ وبعكس ذلك تقوم ردأة الفعل عينهِ . اما استقامة الصواب فهي على ضربين مخلوقةٌ وغير مخلوقة . فالغير المخلوقة هي نور الصواب المختص بالله وحدهُ ويدعى الناموس الازلي . والمخلوقة هي نور الصواب الذي اودعهُ الله في نفس كل خليقةٍ عاقلة . ويدعى الناموس الطبيعي ودليلهُ الضمير

قلنا اولاً ان من الافعال البشرية ما هو جوهريًا خيرٌ اي ذا جودةٍ ادبية مطلقًا وجودتهِ هذه غير قابلة التغيير ذاتيًا ما لم تطرأْ على تلك الافعال اعراضٌ تخرجها عن عنصرها. فمحبة الله وعبادتهِ تعالى والاحسان والحلم وما ماثلها هذه كلها كلمات ذات معانٍ محدودة وغير متغيّرة بدلايلها اللغوية وممارستها عملاً هي ذات فضلٍ وجودةٍ غير متغيّرة ذاتيًا ما لم تطرأْ عليها اعراضٌ تخرجها عن عنصرها اصالةً. فالتظاهر مثلاً بالتورّع والتقوى وعمل الاحسان حبًا بالمخفخة والحلم حيث ليس من يقاوم هذه باسرها لا تعدُّ عبادةً لله او احسانًا او حلمًا بل رياءً وتحسّبًا او جبنًا. فنكران صدق هذه المبادي يستلزم صرف الكلام عن معانيه وادخال ارتباكٍ او تشويش بيّنٍ في اللغة. اذًا من الافعال البشرية ما هو جوهريًا خيرٌ

قلنا ثانيًا ان من الافعال البشرية ما هو شرٌّ ذاتيًا وما لا يمكن ابدًا ان يكون خيرًا او جائزًا. فالتجديف والحنث والكذب والخيانة والسرقة وغير ذلك من الافعال تُعدُّ دائمًا شرًا من طبعها. ففي كل اين وآن وتحت اي حجةٍ كانت لا يستباح التجديف او الحنث او الغش او الخيانة او السرقة وما ماثلها. وانتَ ان قرأتَ التاريخ وتصفحتَ كتب الآداب تجد في كلها ان مثل هذه الافعال تُعدُّ شريرةً ومستقبحة بذاتها فيحكم بقبحها الناس طرًا حتى مرتكبوها انفسهم

ولا شك ان الشهوة تغرُّ الانسان في الغالب والحب الذاتي المنحرف يأثر فيهِ والميل يبرقع بصيرته فهذه كلها تسوقهُ لارتكاب المعاصي. ولكن لابدَّ من ان يرتفع عليهِ يومًا ما صوتٌ سريٌّ يريهِ شرَّ اعمالهُ وسواءٌ ابطأ ذلك اليوم ام اسرع ثم ان ضميرهُ لا يفتر عن توبيخهِ والجنس البشري باسرهِ يشكوهُ بلسان الحال. اذًا من الافعال البشرية ما هو شرٌّ ذاتيًا .

قلنا ثالثًا ان من الافعال البشرية ما ليس بخيرٍ او بشرٍّ ذاتيًا اوما ليس بأدبيٍّ او بغير أدبي طبعًا . فالتنزه والقنص والمحادثة والدرس وما ماثلها هي افعالٌ ليس فيها شيءٌ من الصلاح او الطلاح في نفسها ما لم تطرأ عليها احوالٌ ادبيَّة تأثر فيها فتجعلها اما سئية توجب الحكم على من يأتيها او جيدة جديرة بالثناء . فاعتبار مثل هذه الافعال انما يتوقف على ما لا يمكن العين ان تراه اي نية الفاعل التي تختفي في اعمق مخادع الضمير. فذات الفعل يكون اذ ذاك جيدًا وفاعلهُ عمرٌو وسئيًا وفاعلهُ زيدٌ. فالنية وحدها هي العمدة في ذلك اذًا من الافعال البشرية ما ليس بخيرٍ اوشرٍّ ذاتيًا

ان الافعال التي بذاتها ليست خيرًا او شرًّا لاتستمر على صفتها هذه متى نسبت الى الانسان. لان كلًّا منها يصير في حال انتسابهِ الى الانسان اما خيرًا او شرًّا اذ ليس للانسان فعلٌ مجرَّدٌ

عن كليهما . لانهُ لابدَّ للفاعل من غاية في فعله ومن الضرورة ان يوجَّه فعله لقصدٍ ما فيفعل مراعاةً للحب الذاتي اوللخير العام وبالحري حبًّا بالخليقة او بالفضيلة او طمعًا بنوال الاجر بالآخرة او اكراماً للمشيئة الالهية . فباعتبار الحب الذاتي والخليقة يكون الفعل البشري منصرفًا الى غاية غير جائزة[1] فيكون اذ ذاك شرًّا وقد كان قبل ذلك مجرَّدًا . اما باعتبار البقية فينتقل من كونهِ مجردًا الى كونهِ خيرًا وخليقًا بالثناء . فعلى هذا النحو كلُّ فعلٍ منسوبٍ الى الانسان هو بالضرورة خيرٌ او شرٌّ وليس للانسان فعلٌ مجرَّدٌ عن هاتين الصفتين

الفصل الخامس

في بيان المسألتين التاليتين

المسألة الاولى الافعال الصالحة او الشريرة ذاتيًا انَّى تكتسب زيادةً او نقصانًا في الصلاح او الشر

المسألة الثانية الافعال التي ليست بصالحةٍ او شريرة ذاتيًا انَّى تكتسب صلاحها او شرَّها ادبيًّا

ان هذين الضربين من الافعال اعني بهما الافعال الصالحة

(١) ان الله وحدهُ هو الغاية النهائية الشرعية لجميع افعالنا وسيأتي بيان ذلك في محلهِ

او الشريرة ذاتيًّا والافعال الغير الصالحة والغير الشريرة ذاتيًّا يكتسب اولهما زيادةً او نقصانًا في الشر اوفي الصلاح وثانيهما صلاحًا او شرًّا ادبيًّا من موضوعها وغايتها والحالات التي ترافقها

قلنا اولاً من موضوعها[١] فمن البيّن ان محبّة الله تختلف عن حب الوطن والتجديف عن الكذب البسيط. والدرس عن التنزه وهلمّ جرًّا اذًا اعتبار هذه الافعال يختلف ادبيًّا من حيث الصلاح او الطلاح[٢] فالفعل الذي موضوعهُ محبة الله هوافضل من فعل موضوعهِ حب الوطن. والتجديف اشدُّ شرًّا من الكذب والدرس يُفضَّل اعتياديًّا على التنزه

قلنا ثانيًا من غايتها[٣] لان الغاية المقصودة في كل فعلٍ تحدّد وجه اعتبارهِ ادبيًّا فكوزموفيل كان يجول في الشوارع ليجذب الالحاظ

(١) ويُراد بموضوع الفعل الشيء المعوّل عليهِ من الارادة في صنيع الفعل فاكتساب الذهب مثلاً هو موضوع السرقة . والموضوع باعتبار اجزائهِ المؤلفة يُعدّ ماديًّا وباعتبار النواميس والعوايد والاصطلاحات التي ترسمهُ اوتنكرهُ اوتجيزهُ يعدّ ادبيًّا

(٢) يُراد باعتبار الافعال البشرية ادبيًّا وجه قياسها ووصفها حسب النواميس والعوايد المعتمدة على اقامة اختلافٍ جوهري بين الخير والشر فتترتب من ثم تلك الافعال تحت احدى رايتين اعني بهما الصلاح او الشر

(٣) يراد بغاية الفعل الخير المقصود حصولهُ منهُ وهميًّا كان او حقيقيًّا .

نحوهُ وهو يتظاهر متخفخفًا اما فيلاريت فكان يمارس ذات الفعل مراعاةً لصحتهِ لكي تمكنهُ من خدمة الحكومة الجمهورية فقد ظهر اذًا ظهور الشمس في رابعة النهار ان وجه اعتبار هذا الجولان الذي كان دأْب كليهما يختلف ادبيًا

قلنا ثالثًا من الحالات التي ترافقها(١) فالحالات المرافقة تنوّع الفعل البشري فتزيدهُ صلاحًا او شرًا . فمقام الفاعل وأين الفعل وآنهُ وغير ذلك يكفي في الغالب لتغيير ماهية الفعل . فخطاء انسانٍ رفيع المقام يخشى من نتائجهِ اكثر جدًا من خطاء من هو دونه وارتكاب فعل قبيح في موضعٍ مقدَّس او حيث لا بدَّ من القاء الشكوك بارتكابهِ مما يزيدهُ شناعةً وثقلاً . كذلك زمن الليل او النهار يدخل عند القاضي في حكم الحالات المحدَّدة جرم الذنب

تلك مباديُّ بيّنة . اذًا وجه اعتبار الفعل البشري ادبيًا يتوقف على موضوعهِ وغايتهِ والحالات التي ترافقهُ

الفصل السادس

في الالتزام بفعل الخير ومجانبة الشر

اننا لدى تصوّرنا الخير والشر نشعر بديهيًّا بلزوم فعل ذاك

(١) يُراد بالحالات اعراضٌ يصحُّ قيام الفعل البشري بها وبدونها فالسرقة مثلاً تقوم من غير الاقتحام على بيت المسروق او فتح احدى نوافذ الدار سرًا

ومجانبة هذا . وهذا الالتزام لا يقترحهُ علينا الميل الشخصي او الخير الذاتي اذ ان التزاماً كهذا ينافي في الغالب كليهما (اي الميل الشخصي والخير الذاتي) فهو اذاً فرضٌ اوليٌّ يستلزمهُ الناموس الطبيعي ويعتمد الضمير عليهِ وينفسح نطاق الشريعة بنتائجهِ ويثبتهُ العقاب او الجزاء المرتب عليهِ

البحث الاول

في الناموس الطبيعي

ان الناموس (١) الطبيعي يعتبر من وجهين احدهما من حيث

---

(١) ان الناموس عبارةٌ عن رسمٍ عادلٍ عامٍ ثابتٍ مرتَّبٍ من الرئيس الشرعي مراعاةً للخير العام ومنتشرٍ بالكفاية ثم مجازٍ مخالفيهِ فيُراد بالرسم قانونٌ يوجبُ الزاماً ويختلف اذ ذاك عن المشورة لانها لا توجب الزاماً . اما كون الرسم عادلاً فذلك لان رسماً غير عادلٍ لا يوجب الزاماً اذ ليس ما يجيز فعلاً ما منافياً العدالة

فان اريد البحث في هل ان شريعةً ما تُعتبر عادلةً او غير عادلةٍ وجب النظر اولاً هل ان موضوع تلك الشريعة مفيدٌ مستقيمٌ جائزٌ موافقٌ الناموس الطبيعي والناموس الالهي الايجابي (اي الذي يأمر بفعل الخير) لان موضوع كل شريعةٍ يقتضي ان تُطلق عليهِ هذه الصفات كلها . ثانياً هل ان المشترع لم يتجاوز في رسم تلك الشريعة حدود سلطانهِ . ثالثاً هل ان ثقل تلك الشريعة موازٍ الى فوائدها رابعاً هل ان غاية تلك الشريعة الخير الجمهوري ويُراد بكون الرسم عاماً كونهِ ملزماً جميع المرتَّب عليهم على حدٍ متساوٍ لان فائدة جميعهم مقصودةٌ بهِ

ويُراد بكون الرسم ثابتاً كونه راهناً وغير متقلقلٍ فبذلك يحفظ ويحرز جيداً

نسبتهِ الى الخالق وثانيهما من حيث نسبتهِ الى الخليقة ففي نسبتهِ الى الباري تعالى هو عبارة عن نظامٍ سامٍ مبني على جوهر الاشيا ومرتّب نسبة بعضها الى بعضٍ وهو القياس الابتدائي والشريعة الازلية التي بحسبها قد رتب الله على الخليقة ما يجب عملهُ او اجتنابه. وفي نسبتهِ الى الخليقة هو عبارة عن قوةٍ صادرة عن الشريعة الالهية الازلية ومستكنّةٍ في النفس ترسم عليها فعلَ ما كان خيرًا جوهريًا وتنهيها عمّا كان شرًا ذاتيًا

فقولنا قوّة صادرة عن الشريعة الالهية الازلية يشير الى ان

من الجميع اما كونهِ مرتبًا من الرئيس الشرعي فذلك لانهُ لاحقّ لسواه ان يستلزم طاعةً لما يرسمهُ وقيل مراعاةً للخير العام لان المشترع الذي لا يراعي بشرائعهِ الاّ فائدة فريقٍ من شعبهِ يكون غير اهلٍ لمقامهِ ولا تكون شرائعهُ اذ ذاك ملزمةً . فالشريعة رسمٌ عامٌّ وذلك يستلزم ان يكون الخير العام موضوعها والّا فليست شريعة اما انتشار الرسم بالكتابة فذلك لان الشريعة تلزم الجميع فتقتضي ضرورةً ان تُعرف من الجميع فانتشارها يجعلها معروفةً

غير انهُ لا يقتضي لكيما تكون الشريعة ملزمةً ظاهرًا اي كيما يكون مخالفها مستوجبًا القصاص المرتب ان تكون معروفةً من كل عضوٍ من اعضاء الهيئة الاجتماعية بدون استثناء البتة بل يكفي ان يكون تمّ انتشارها علنًا حسب العوائد الرسمية . ولكن من جهل شريعة مثل هذه بعد انتشارها فخالفها وكان جهلهُ غير منغلبٍ او معذورًا فلا يُعد مذنبًا في ضميرهِ اوامام الباري تعالى . اما كون الرسم مجازيًا مخالفيهِ اي موجبًا القصاص على المخالفين فذلك لاان المشترع الذي يتغاضى عن هذا الامر لايمكنهُ ان يثق بوقوف العامة عند حدود شرائعهِ

هذه القوّة لا تختلف عن تلك الشريعة الّا في نسبتها الى الانسان حال كون تلك منسوبة الى الله . فكلُّ ما رسمتهُ او حرَّمتهُ هذه القوّة المراد بهـا الناموس الطبيعي قد رسمتهُ وحرَّمتهُ على حدٍ سوآء تلك الشريعة الازلية

وقولنا مستكنَّة في النفس يُحترز بهِ عن قوّة الشريعة الوضعيَّة التي لا نجد لها في النفس اثرًا لانها تتوقَّف على مجرَّد ارادة المشترع

وقولنا ترسم فعلَ ما كان خيرًا جوهريًا وتنهي عمَّا كان شرًا ذاتيًا لا يُراد بهِ ان الناموس الطبيعي في امرهِ او نهيهِ يشمل الافعال الصالحة باجمعها او الشريرة باسرها بل ان كلَّ ما يرسمهُ ذلك الناموس هو جوهريًا خيرٌ وكلَّ ما ينهي عنهُ هو ذاتيًا شرٌ . وكلاهما لا يحسب خيرًا او شرًا لانهُ مرسومٌ او محرَّمٌ بل لانهُ جوهريًا (اي بذاتهِ) خيرٌ او شرٌ فاذا تقرَّر ذلك نبرهن

اولاً ان الناموس الطبيعي كائنٌ

ثانيًا انهُ غير متغيّر

ثالثًا انهُ لا يمكن جهلهُ جهلاً معذورًا

رابعًا انهُ ملزم ومستلزم جزآء

فاولاً ان الناموس الطبيعي كائنٌ وشاهدي هو تاثرنا الباطن بانفعالاتٍ وعواطف عامَّة وبينة تلازمنا ملازمةً لا انفكاك لها ابدًا

وهي بسرعةٍ ودقّةٍ تتقدّم سابقةً كل فكرٍ و برهانٍ وتبصرٍ فتتسلّط على كلٍ من افراد الجنس البشري. فليقترح كلٌ منا المسألة الاتية على نفسهِ ويصغَ الى الجواب. ترى لو استطعتُ بمجرّد الارادة والرضى ان اقتل انسانًا في الصين واحوذ خيراتهِ في اوروبا وكنت مقتنعًا ان الامر سيبقى ابدًا غير معروفٍ فهل لا يعدّ رضاي بذلك خطاءً. ولنفرض ان ذلك الرضى هو الفعل الوحيد في نوعهِ الذي قد عوّلتُ عليهِ في حياتي فهل يمكني ان اعيش بسلامة ضميرٍ بعد ارتضائي بهِ. كلّا: فعبثًا اضاعف جرمَ فقري وحاجتي لكي اخفّف ثقل جريمة القتل وباطلًا افترض ان ذلك الغريب قد مات من دون عذاب وباطلًا احاول الاقتناع ان الموت انسب لهُ من الحيوة وان اذ كان لا وريث لهُ فخيراتهُ ستتبدّد لان ذلك جميعهُ تشبثٌ لا طائل تحتهُ وغير قابل ان يصدّ صوت نفسهِ المشمأزّة وهي صارخةٌ قف ايها المنكود الحظ قفْ عن عملك هذا المنكر فكيف يسوغ لك ان تعدِم حياة شريكك بالانسانية وترى من قال لك ان الموت احبُّ لديهِ من الحيوة وهل يحق لك ذلك فترى من اقامك ديدبانًا على حياتهِ. ام لعلك تودّ ان تكون حياتك في موقع كهذا وان تكون خاضعةً لارادة ديدبانٍ قفْ اذًا لانك ستنتهي بارتكاب جريمةٍ فظيعة ويكون عملك هذا شرًّا ذاتيًا محضًا. فهذه

واعظم منها تكون اصوات الضمير صارخةً في نفس من كان حديثًا في ارتكاب المعاصي . وليس ما يعفي النفس من استماع تلك الاصوات المزعجة فان تقريع الضمير يلحق بها اينما حلّت . وبالعكس فانك اذ تصنع البرّ وتفي حقوق الانسانية . اذ تعبد الخالق وتقوم بواجباتك نحو القريب فتنقذ المسكين من ايدي ظالميهِ وتحسن الى المحتاج وتعضد اليتيم حينئذٍ ولو ان غيرتك هذه لاتقابل الاّ بالنكران وعدم المعروف. وعنايتك الاّ بالازدرا والاحتقار. ثم ولو ان ديانتك أُتت بك الى منقع الدم فهذه كلها لاتمنعك عن استماع صوت رضاء ضميرك واستحسانهُ عملك بقولهِ لك بخٍ فان عملك حميدٌ ومستحقٌ حسن الجزاء وهو خيرٌ ذاتيًا فترى ماذا يراد والحالة هذه بتلك الآيات المكتملة في مقدس نفوسنا . ماذا يراد بتلك الآيات العامّة المتداومة الغير المتغيّرة التي تستحسن الخير وتنفر من الشر سوى الناموس الطبيعي ذاتهُ فانهُ ناموسٌ غير مكتوبٍ ولكنهُ غير متغيرٍ فهو لايؤخذ عن مدرّسٍ بل يتلّد وينمو مزدادًا مع نمونا . ناموسٌ منزّلٌ في قلوبنا باحرفٍ غير قابلة المحو . اذًا الناموس الطبيعي كائنٌ[1]

ثانيًا ان الناموس الطبيعي غير متغيّر . ان لتغيّر الشريعة ثلاثة

(١) ان الوصايا العشر باسرها خلا وصية حفظ السبت انما تختص بالناموس الطبيعي

اوجه الغاءٍ واهمالٍ واعفاء

فيراد بالالغاء ابطال الشريعة اصالةً

ويُراد بالاهمال الغاء بعض قضايا الشريعة

ويُراد بالاعفاء ان يستثني المشترع افرادًا من حفظ الشريعة

فلكي يكون الناموس الطبيعي قابل الالغاء يقتضي ان ما كان شرًا جوهريًا او خيرًا ذاتيًا يعدم ذاتيتهُ الخاصة فتُبدل بعكسها. فيضحى التجديف اذ ذاك تسبيحًا والخيانة فضيلةً والكذب صدقًا

وقل كذلك عن الاهمال فانهُ كيما يصح اطلاقهُ على الناموس الطبيعي يقتضي استلزام ما هو محالٌ وافتراض امكانية ابدال جزء من الخير بجزء من الشر او بالعكس وذلك ليس باقل استحالةً من ابدال الكل. فلو صحَّ لوجب القول مثلاً ان السرقة تجوز احيانًا والغش يصحّ اصطلاحًا وان الابن يحل لهُ في بعض حالات ان يعدِم حياة من اعطاه الحيوة. تلك نتائج منكرة وافتراضاتٌ مستكرهة

ثم ان الاعفاء من الناموس الطبيعي هو عبارةٌ عن السماح بفعل الشر من غير خطاء وذلك عبارةٌ عن كون فعلٍ واحدٍ يدل على تناقضٍ محضٍ ويُعدُّ معـًا فعلاً ذا حكمةٍ وصواب وبالاطلاق ان الاعفاء من الناموس الطبيعي كناية عن السماح بابدال ذاتية الاشيا وانقلاب الراي العام وعمل المستحيلات. اذًا

الاعفآء من الناموس الطبيعي لايصحّ (١)

ثالثًا ان الناموس الطبيعي لايمكن جهلهُ جهلاً معذورًا

انهُ ليس في حيز الاحتمال ان يجهل الانسان الراشد مبادئ الناموس الطبيعي ونتائجها المستقيمة ولكنهُ في حيز الاحتمال ان يجهل نتائجها الغير المستقيمة او البعيدة

قلنا اولاً انهُ ليس في حيز الاحتمال ان يجهل الانسان الراشد مبادئ الناموس الطبيعي لان كل انسانٍ يعلم المبادي الادبية العامَّة. فكلٌّ يعلم ان عليهِ فروضًا يلتزم بالقيام بها وان الخير يختلف عن الشر. فلو جئتَ العالم منذرًا البشر ان لايعاملوا غيرهم بما لا يريدون ان يُعاملوا بهِ وان العدل يقتضي ثواب الصالحين وعقاب الاشرار يقل لك انك لم تأتِ بانذارٍ حديث وان الجميع يعلمون ذلك نظيرك (٢) فتلك المراسيم ملازمةٌ النفس ذاتيًا ومَن يلتفت نحو حاستهِ الذاتية لابدَّ لهُ من ان يتحققها وهي القياس الابتدائي لاعمال الضمير فكيف يصحّ جهلها. فالتجاهل بها ممكنٌ انما جهلها اصالةً ممتنعٌ

(١) وقد يصحّ اهمال العمل حسب ناموسٍ او مرسومٍ ما طبيعي وذلك لبعض اسبابٍ حميدة

(٢) من قاموس الفلسفة للمعلم جيرديل في تكلمهِ عن الانسان Gerdil

قلنا ثانيًا ان الانسان لايمكنه ان يجهل النتائج المستقيمة الآتية عن تلك المبادي فمن عرف مثلاً انهُ يجب ان نعامل الاخرين حسبما نود ان يعاملونا فلا يمكنهُ جهل النتيجة المستقيمة الآتية عن هذا المبدا وهي : اذًا يجب ان لانتخذ مصائب قريبنا وسيلةً لاختلاس حقوقهِ والتعدي عليهِ . اذًا يجب ان نبتعد عن القتل والسرقة . اذًا يجب ان نعزي الحزانا ونسعف المحتاجين حسب امكاننا وهلمَّ جرًّا . فتلك نتائج تتلألأ ساطعةً كالشمس في رابعة النهار فلا يمكنها الاختفاء ومباديها معروفة بل انها تتضح وتُعرف على حدٍ سواءٍ بمعية تلك المبادي ولاشك في كونها بيّنة كمباديها عينها

قلنا ثالثًا ان الانسان قد يحتمل ان يجهل نتائج مبادي الناموس الطبيعي الغير المستقيمة او البعيدة . فكما ان تدقيقًا محكمًا ومراقبةً مدومةً او اكتشافاتٍ اعتمدة على قوَّة المعجزات ومفعول الصلوة لاتكفي دائمًا لبيان الحق ومعرفتهِ وكما انهُ عندما لاتكون الوسائل كافيةً لبيان الحق فيعدُّ جهل الانسان بهِ اذ ذاك جهلاً احتماليًّا . فهكذا يقال عن نتائج مبادي الناموس الطبيعي البعيدة او الغير المستقيمة وعمَّا ماثلها من نتائج باقي الفنون فاثبات الذنب مثلاً بالاستئناس والمراقبات الخارجة على من كان بريًّا يُعدّ من هذا القبيل لان تلك الاستئناسات لاتنتج عن الذنب باستقامةٍ بل

بافتراضٍ فيصحُّ جهلها احتمالاً مادام يصحُّ عدم صدقها . ولكن ما القول في الاعتراض الآتي وهو هل يلتزم القاضي ان يحكم بمعاقبة من ثبت عليهِ ذنبٌ ما ثبوتًا شرعيًا وهو مع ذلك بريءٌ منهُ ادبيًا (١) فهذه مسئلةٌ قد طال البحث فيها منذ مدةٍ ولا زالت غير منحلَّة . ولكنَّ ذلك لايمنعنا عن القول اطلاقًا ان جهل نتائج الناموس الطبيعي الغير المستقيمة هو في حيز الاحتمال

وبالاطلاق ان الانسان الراشد لايمكنهُ ان يجهل احتمالاً مبادي الناموس الطبيعي ونتايجها المستقيمة ولكنهُ قد يُحتمل ان يجهل نتايجها الغير المستقيمة او البعيدة .

رابعًا ان الناموس الطبيعي ملزمٌ ومستلزمٌ جزاءً

فالناموس الطبيعي ملزمٌ لان الصواب العقلي يرتّب على الانسان مراسيم عملية راهنة الحقيقة . فيُراد بها ما تقدَّم ايرادهُ آنفًا اي عامل الناس حسبما تودُّ ان يعاملوك . لاتعامل احدًا بما لا تودُّ ان يعاملك بهِ وهلمَّ جرًّا . فتلك مراسيم راهنة جليَّة عدلها يستلزم خضوعًا وجهالاً حبًّا وانعطافًا فهي بالاطلاق عبارةٌ عن الحقايق التي يعتمد عليها دستور الناموس الطبيعي . ولاشك في ان عظمتها تملاء

(١) اي انهُ حين ارتكابهِ الذنب قد كان جاهلاً نتائج مبادي الناموس الطبيعي الغير المستقيمة التي خالفها

النفس. لكن ترى هل ان ذلك الناموس ملزمٌ حقيقةً وهل يأمر بالاعتماد على مراسيمهِ وجوبًا. كيف لا. ولا ريبَ في ذلك قال بعضهم [1] يُراد بالالزام رباطٌ معتمد على الحق بايجاب عمل شيء ما او النهي عنهُ. فكل الزامٍ يصح فيهِ القول انهُ قيدٌ لحريتنا ومع امكاننا الانعتاق منهُ عملًا لانزال خاضعين لسلطان انتقادهِ علينا وشجبهِ ايانا ولو ظاهرًا عندما نخالف الشريعة. ومخالفتنا اياه تجعلنا ان ننسب الشر الناشي عن تلك المخالفة الى انفسنا

بناءً على ذلك فجوهر الالزام قائمٌ في ثلاثةٍ وهي رباطٌ يوجب علينا عمل امرٍ ما . لجامٌ يكبحنا عن عملٍ ما وعاطفةٌ باطنة مستحسنة او مستكرهة تابعةٌ العمل بحسب الناموس او ضدًّا لهُ. فلدى مخالفتنا رسمًا ما من مراسيم الناموس الطبيعي او الصوابي او مبدأً من تلك المبادي الازلية الجلية صحتها لدينا نشعر بشجبنا من القاضي الباطن الذي هو ضميرنا. وننفعل متأثرين بتلك المخالفة وتوبيخ الضمير ياخذ منا اعظم مأخذٍ. غير اننا اذا كنا امنين في حفظ الناموس فالسرور والسلام الباطن يكون حظنا ويملاء نفوسنا

فذلك دليلٌ كافٍ على كوننا في الحالة الاولى قد خالفنا التزامًا وفي الثانية قد اكملنا ذلك الالتزام

---

(١) الفقيه بوفيندورف في المجلد الاول من مؤلفاتهِ Puffendorf

فلا شك اذاً في اننا مع تمتعنا بالحرية التامَّة لانزال منقادين برباطٍ قويٍّ باطنٍ نحو عمل الخير وخاضعين لسطوة لجام غير منظور يكبحنا عن الشر. اذاً الناموس الطبيعي ملزمٌ

ثم ان الناموس الطبيعي مستلزمٌ جزآءً (١) وهذا امرٌ يستلزمهُ العدل والجود الالهي. فالحكمة الازلية قد ابدعت الانسان حرّاً لكي يكتسب اجراً لنفسهِ فهل يصحّ والحالة هذه ان العدل الالهي يعامل على حدٍّ سوآءٍ مخالف الشريعة كحافظها. وهل ترى الجود الالهي يتغاضى عن مكافاة الفضيلة كاستحقاقها لعمري ان تلك حقايق مغروسة في كل نفسٍ والكفرة انفسهم يقرّون بها. اذاً الناموس الطبيعي يستلزم جزآءً والله قد رتَّب هذا الجزآء

فتوبيخ الضمير هو شاهدٌ لوجود الناموس الطبيعي وهو من اعظم المنتقمين عن مخالفتهِ وقد قال بعضهم (٢) ليس للمذنب مغفرةٌ

---

(١) يُراد بالجزآء الذي يستلزمهُ الناموس قصاصٌ رسمهُ الناموس على من يخالفهُ لان البشر يرون الخير الذي هم ملتزمون بعملهِ فالصواب يرسمهُ عليهم ولكنهم ينجذبون نحو الشر الذي هم ملتزمون بالحيادة عنهُ منخدعين من الميل فهم اذًا في معرض الناموس والميل بناءً عليهِ كل شريعةٍ مستحكمة تتضمن فضلاً عن الوصايا قوَّةً تساعد على اقتحام الميل يُراد بها قصاصٌ مرسومٌ على من يتبع ميلهِ. فهذا هو الجزآء الذي تستلزمهُ كل شريعةٍ والناموس الطبيعي الذي هو مبدا كل الشرايع لا يخلو من جزآءٍ كهذا

(٢) فولتير

عند توبيخ ضميرهِ السري المتداوم فهو بقساوتهِ اوَّلُ جلّادٍ يرشق صدره الاثيم بسهم الموت . اذاً الناموس الطبيعي يستلزم جزآءً

فخلاصة ما تقدَّم بيانهُ هي ان الناموس الطبيعي موجودٌ وهو غير قابل التبديل وليس من المحتمل ان يجهلهُ احدٌ ثم انهُ ملزمٌ ومستلزمٌ جزآءً .

البحث الثاني

في الضمير

الضمير قوَّة باطنة تحرّضنا على ممارسة فعلٍ ما او لاجتنابهِ حسبما يُخال لنا كونه خيرًا او شرًّا وهذه القوة عينها تؤثر فينا الرضى من عمل الخير والنفور من ارتكاب الشر

فكما ان اعتبار فعلٍ ما أيًّا كان او الحكم عليهِ قد يكون صادقًا او كاذبًا اكيدًا او مشتبهًا محتملًا او غير محتملٍ فهكذا الضمير قد يكون سليمًا او غير سليمٍ مصيبًا او مرتابًا ذا رأيٍ محتملٍ او غير محتمل . فيدعى الضمير سليمًا اذا اعتبر فعلًا ما خيرًا او جائزًا او شرًّا وكان الفعل حقا كذلك . والَّا فالضمير غير سليم او ملتوٍ . ويكون التواه هذا مغلوبًا اذا امكن اصلاحه بالصلوة والدرس والمشورات الحسنة وما اشبه ذلك . والَّا فغير مغلوب . ويُدعى الضمير مصيبًا اذا اعتبر فعلًا ما خيرًا او جائزًا او شرًّا وكان الفعل محسوبًا كذلك من غير

خشية ضلالٍ والاَّ اي اذا توقَّف الحكم على استحقاق الفعل لاسبابٍ موجبة فالضمير يكون مرتابًا

ويُدعى الضمير ذا رأيٍ محتمل اذا اعتبر فعلاً ما خيرًا او جائزًا او شرًا وكان الفعل محسوبًا كذلك لاسبابٍ مهمَّة ولكنها قابلة الضلال وغير مانعة خشية الخطآء في الحكم فان لم تكن تلك الاسباب كافيةً للحكم بفطنةٍ على استحقاق الفعل كان الضمير ذا رأيٍ غير محتمل

فاذا تقرَّر ذلك جئنا بالمسائل التالية وهي

اولاً هل الضمير كائنٌ

ثانيًا هل حكمهُ ملزمٌ

ثالثًا هل يجب اتباعهُ ابدًا

الجواب اولاً ان الضمير كائنٌ لان الانسان يجد في نفسهِ على الدوام قاضيًا باطنًا يستحسن اعمالهُ او يشجبها تبعًا الى كونها خيرًا او شرًا فهذا هو الانسان الباطن المراد من بولس الرسول او الروح المألوف المراد من سقراط وهو مقرّع الاشرار ومرشد الحكما وهو صوت مقدَّس لا يخفضهُ الوعد ولا الوعيد ولا العطايا ولا القصاصات بل ان الانسان المستقيم اذا رأى ان حبَّ الذات قد تغلَّب عليهِ وحضهُ على فعل ما لا يجوز ورأى ان واجباته تنهاه عن ذلك

فيتجه نحو ضميرهِ ومنهُ يسمع الحكم النهائي قائلاً ايَّاك وذلك الفعل فانهُ محرَّمٌ عليك: فان خالف هذا النهي قام عليهِ من نفسهِ زاجرٌ يقرّعهُ ولا ينفكُّ حتى يبرهن لهُ بعنفٍ ان الضمير كائنٌ. ولا شك ان المثابرة على فعل الشر تضعِف توبيخ الضمير انما لا تلاشيهِ بتةً. اذ اننا مع ارتكابنا الشر لا نزال نرى الخير ونستحسنهُ[1] وقد قال في ذلك بعضهم[2] "كلٌّ قد نال من العلا فهماً وعدلاً وضميراً كابحاً فتلك اثمارُ الفهم الاولى تُرشد من استطاع ادراكها وهي عينٌ صافية عبثاً تحاول العواصف المسمَّاة اضطراب اقنيتها وباطلاً تنقذف نحوها اقذارٌ غريبة تغطي وجهها وتكدّرها لان اقل الناس عدلاً واشدَّهم فظاظةً لابدَّ لهُ من الانابة الى ذاتهِ بعد زوال زوابع اهوائهِ: اذاً الضمير كائنٌ

نجيب ثانياً ان حكم الضمير ملزمٌ ولا تصحّ مخالفة مراسيمهِ او تعدّي نهيهِ في حالٍ من الاحوال لان السلوك ضد الضمير انما هو عبارةٌ أمّا عن فعلِ ما يُعتقد تحريمهُ او عن اهمالِ ما يسلم بلزومهِ وهو بالتبعية عبارةٌ عن مخالفة الناموس[3] وارتكاب الشر: اذاً حكم الضمير ملزمٌ

---

(١) وقد قال اوفيدوس Ovid لقد استحسن الخير واتبع الشر

(٢) فولتير

(٣) ويراد بالناموس هنا ذلك الناموس المُعلن منهُ تعالى بواسطة الضمير

نجيب ثالثًا ان اتباع الضمير دائمًا لا يصحّ لان الضمير قد يكون في ضلالٍ معذور اي في ضلالٍ تمكن ازالتهُ فالفهم والصواب يجدان في حالةٍ كهذه محلاً لبيان الحقيقة وانارة الضمير وارشادهُ [١]

فصحّ اذًا ان الضمير كائنٌ دائمًا وان حكمهُ ملزمٌ ابدًا ولكنهُ احيانًا يقتضي رياضةً وارشادًا

---

(١) اعتبر اولاً ان فعلاً لا مناص منهُ يكون حكمهُ حكم فعلٍ ناشيء عن ضميرٍ ذي ضلالٍ غير مغلوب فكما ان اتباعنا ضميرًا كهذا لا يُعد خطأً فكذلك التزامنا بعمل ما لا نرضاه وما لا نستطيع اجتنابهُ لا يحسب ذنبًا . ثانيًا انهُ في حالة الشك في حقيقة الفعل يجب اجتناب العمل او اختيار الراءي الأيمن ولا يصح مطلقًا ممارسة فعلٍ ما لم تحسبهُ الفطنة جائزًا ثالثًا اذا اختلفت الاراءَ في فعلٍ وكان بعضها اكثر صحةً واوفر احتمالاً اي كثرٌ من يسلم بهِ ويعضدهُ فلا يصح اتباع الراي الاقل صحةً اذ ليس هناك اسبابٌ كافية تبين لنا ان الفعل جائزٌ بل بالعكس رابعًا اذا اختلفت الاراءَ في فعلٍ وكان بعضها اكثر امانةً انما اقلّ احتمالاً اي قلّ من يعضدهُ فيمكن اذ ذاك اتباع الراي الاقلّ امانةً لان هناك اسبابًا كافية للحكم بان الفعل جائزٌ الاّ اذا كانت واجباتنا تدعونا لمراعاة مصلحةٍ ما او لبلوغ غايةٍ ما لا يمكن بلوغها سوى باتباع الراءي الاكثر امانةً فيجب اذ ذاك اتباعه وترك الراي الاقلّ امانةً خامسًا اذا كانت الاراءَ محتملةً على حدٍّ سواءٍ انما بعضها اقلّ امانةً من بعضٍ فيجب اتباع الاكثر امانةً لان في حالة اختلاف الاراءِ يكون الضمير في ريب اي لا يمكنه التوصل الى معرفة الراءي الاصحّ ففي حالةٍ كهذه يجب اتباع الراءي الأيمن لان الفطنة تقتضي ذلك .

البحث الثالث

في السنّة

ان السنّة او الشريعة المسنونة [1] يصح رسمها من الله او من البشر فتكون في الحالة الاولى الهية وفي الثانية بشرية

في السنّة الالهية

ان السنة الالهية تقسم الى قديمة وحديثة [2]

فنحو السنة الثانية عشرة والخمسمائة بعد الالف الثانية للخليقة [3] رسم الله السنّة القديمة على يد موسى في جبل سينا فهذه السنة هي العهد القديم نظرًا الى اليهود فقط وهي تشتمل على ثلثة انواع من المراسيم اي مراسيم ادبيّة ومراسيم طقسية ثم مراسيم مدنية او سياسية. فالمراسيم الطقسية والمدنية قد ابطلتها السنّة الحديثة

ونحو السنة الرابعة بعد الالف الرابعة للخليقة رسم السيد المسيح

---

(١) قلنا الشريعة المسنونة او المدوّنة احترازًا من الشريعة الطبيعية المغروسة في النفس

(٢) في كتابنا عن الديانة سنبيّن ان العهد القديم والجديد هما كلام الله على حدٍّ سواء

(٣) غير انهُ منذ آدم الى موسى قد اعتمد البشر ليس فقط على الناموس الطبيعي بل ايضًا على عدّة مراسيم معلنة منذ الابتدا منها النهي عن الأكل من ثمرة الحيوة ومنها ان الله امر نوح ان يمتنع عن تناول لحم بدمهِ ومنها تقديس اليوم السابع وغير ذلك

السنّة الجديدة فبها يقوم العهد الجديد وهي كالعهد القديم تشتمل على ثلثة انواع من المراسيم اي مراسيم اعتقادية ومراسيم ادبيّة ومراسيم ملائمة الاسرار

اما الشريعة القديمة بالنظر الى المراسيم الادبية الباقية قوّتها بالعمل كما والشريعة الجديدة بكل اجزائها فترتب على الانسان الزامًا حقيقيًا صارمًا. وهاتان الشريعتان صادرتان من الله تعالى على حدٍ سوآ وهما عبارةٌ عن كلمتهِ الالهية المكتوبة وعن بيان ارادتهِ الازلية بوجهٍ صريح [1] فترى على اي استناد تتجاسر الخليقة والحالة هذه ان تأبى الطاعة لسيد الكائنات باسرها المطلق وكيف يمكنها ذلك بدون ان تقترف ذنبًا فظيعًا. لعمري ان الحكمة السامية لايمكن ان تخدعنا والجودة الغير المتناهية العارفة بضعفنا لا ترتب علينا الزامًا فوق طاقتنا. والحال كما ان كل بشرٍ مشترعٍ يطلب طاعةً فهكذا بل بحجةٍ اولى يطلب الباري تعالى منا طاعةً وخضوعًا وهذه حقيقةٌ تبينها ذات الشريعة المرسومة منهُ جلّ شانهُ في كل نصٍّ وصحيفةٍ من كتابهِ الالهي . اذًا السنّة الالهية ملزمة

في السنّة البشرية

ان السنّة البشرية تُقسم الى ما يأتي ويُراد بهِ

---

(١) وسيأتي اثبات هذه الحقيقة في كتابنا عن الديانة

الحق المتبادل بين امم الارض
الحق القانوني او الكنائسي
الحق السياسي
الحق العام
الحق المدني
الحق البلدي
الحق الروماني

فاولاً الحق المتبادل بين امم الارض هو الحق الطبيعي المقرَّر عند جميع الشعوب والطوائف وعند اولياء الامر بينهم يرتب اتصالهم بين بعضهم البعض وقد قال مونتيسكيو ان هذا الحق هو مستندٌ طبيعيًا على المبدا الآتي المراد بهِ ان الطوائف البشرية المختلفة عندما تكون في سِلمٍ تتبادل في عمل الخير وعندما تكون في حربٍ تجهد في ترويض الشر على قدر الامكان من دون ان تضرَّ بصوالحها جوهريًا

ثانيًا الحق القانوني او الكنائسي هو مجموع القوانين المرسومة والمثبَّتة من الكنيسة مراعاةً لخير بنيها في امر الدين والدنيا

ثالثًا الحق السياسي هو الشرايع المعتمدة عليها الممالك في قيامها فمن هذا الحق تصدر كل سلطةٍ في المملكة وعليهِ يعتمد كل الوزراء

والقضاة والقوّاد وبهِ تقوم الألفة الاجتماعية بين الرعايا عموماً

رابعاً الحق العام هو الشرايع المرتَّبة نسبة الممالك بعضها الى البعض والطوائف احداها الى الاخرى

خامساً الحق المدني هو الشرايع المرسومة مراعاةً لخير كلٍ من افراد الهيئة الاجتماعية بقطع النظر عن باقي اعضاء تلك الهيئة وهي تُعنى بكل ما يلائم خير كل فردٍ على حدتهِ

سادساً الحق البلدي هو مجموع الشرايع المرتّبة نسبة اهل مدينةٍ او بلدةٍ الى عموم الشعب والولاية

سابعاً الحق الروماني وهو عبارةٌ عن شرائع يوستينيانوس الملك التي تمّ جمعها والنظر فيها سنة ٥٣٤ للميلاد ويضاف اليها النظامات المرسومة منهُ سنة ٥٣٥ ثم شرايع الاستملاك المرتّبة من اللومبارديين

ان السنّة البشرية ملزمة[1] فهي التي تحفظ الهيئة الاجتماعية فترتب واجبات اهل الوطن وتضمن حقوقهم وتراعي فائدتهم. فالشريعة تعضد الفضيلة وتثيبها وهي سند الصالحين وعضد السلطة. فتجاوزها هو طواطوءٌ على هدم اساس الرتبة الاجتماعية. والشعب الذي لسوءِ حظهِ يتعدّى مراسيم تلك الشريعة ينتهي بهِ

---

(١) ويراد هنا بالسنّة البشرية الشرايع العادلة المستوفية الشروط

الامر الى النفاق في الديانة نفسها والى العصيان والفجور لان كل مقاومةٍ للشريعة تفترض مخامرةً على مبادي العدالة والنظام . اذًا السنّة البشرية ملزمة[1]

البحث الرابع
في اثبات الالزامات الادبيّة

ان السرور الباطن هو اول ثوابٍ تنالهُ الفضيلة كما ان تأنيب الضمير هو اول عقابٍ يُدرك الرزيلة ولكن لا يكفي بذلك ثوابًا او هذا عقابًا لاننا اذا احسنّا فكثيرًا ما يضاف اعتبار اقراننا ايّانا الى رضانا عن انفسنا وينميه كما ان احتقارهم وبغضهم ايانا اذا اسأنا يضاف غالبًا الى تأنيب الضمير ويزيدهُ صرامةً فناهيك بذلك برهانًا يثبت ضرورة الالزامات الأدبية لو قامة بهِ وحده نتيجة الفضل او عدمه . بيدانهُ لما كان السلوك العام قابلاً ان يحيد عن اعطاء الكرامة لمستحقيها وجب ان يكون السرور بالاحسان مجرّدًا وناشيًا عن الاحسان نفسهُ . فكثيرًا ما نرى الرزيلة تستعين بالسلطة والثروة والاعتبار لتغتصب لذاتها حقوق الفضيلة مستبدّةً

(١) اذا تغاير سنّتان في امرٍ واحد وجب اتباع اشرفها فلذلك كان اتباع السنّة الالهية او الطبيعية اوجب من اتباع السنّة البشرية اما الحدود (الشرائع التاديبية) اذا صحّ وجودها فلا تكون ملزمة لانها شرائع احتياطية ولا توجب الزامًا كالشرايع الايجابية

بكل الثناء والحرمة الواجبة لهذه . وتأنيب الضمير ذاته اذا لم يزل بالكلية مع توالي الزمان فيتناقص مدوماً . ثم الثواب او العقاب الدنيوي لايكفي لاثبات الالزامات الادبية بل يقتضي ان توزَن اعمالنا بميزانٍ اكثر قسطاً ودقَّةً من الميزان الدنيوي لكي تُجازى بحسب استحقاقها جزآءً كافياً وافياً . والحال انهُ ليس لعدالةٍ او استقامةٍ مثل هذه محلٌ الاَّ في الحيوة الاخرى فوجود تلك الاستقامة لازمٌ كلزوم الوجود الالهي نفسهُ . امَّا الحيوة الاخرى فكل الاجيال قد سلَّمت بها وعند الجميع نرى الاعتقاد العام والديانة والطقوس تدلُّ عليها وتقرُّ بها والباري تعالى فطرنا على هذا الاعتقاد وحملنا على استلزامهِ ضرورةً . فانتظار تلك الحيوة المغروس مبدا الاعتقاد بها في صميم قلبنا هو الذي يضبط ايدينا ويقوّم افكارنا واقياً ايَّاها من ارتكاب الشرور ويعضد النفس في عمل الخير وكثيراً ما ينقذنا من التهوّر في هوتة الشر والرزيلة وقد كدنا نتهوّر فيها . فالحيوة الاخرى ذات السعادة الغير المتناهية او العقاب الابدي هي الاثبات الوحيد الوافي والسامي والعام لكل الزامٍ ادبي

الخلاصة ان الالتزام بفعل الخير واجتناب الشر هو مقرَّرٌ من الناموس الطبيعي بيّنٌ للضمير مصرَّحٌ بهِ في السنَّة وقد وطَّدهُ بحكمةِ الثواب او العقاب الابدي المعدّ لكلٍ حسب اعمالهِ

الفصل السابع

في ما هيَ غاية كل الاعمال البشرية

ان غاية كل فعلٍ بشري هي خيرٌ ما حقيقي او وهمي يتوخّاه الانسان والغايات ثلاثٌ قريبةٌ ومتوسطة ونهائية فالغاية القريبة يُؤتى بها كواسطةٍ للبلوغ الى النهائية والغاية المتوسطة انما تقفو اثر القريبة وتنحو نحوها اما الغاية النهائية فهيَ التي نتوخاها في كل اعمالنا واليها تنتهي كل مقاصدنا وعندها تُلقى عصا ارادتنا

فمعرفة الشرائع هي بزعم تاوفيلوس الغاية القريبة لدرس الفقه. والمحاماة بقوّة البرهان عن التعساء المظلومين هي غايته المتوسطة ثم الحصول على السعادة الابدية هي غايته النهائية

فهات الان نبيّن الحقايق الآتية وهي

اولاً كون السعادة العظمى هي غاية الانسان النهائية

ثانياً كون التمتع بتلك السعادة واجباً

ثالثاً ما نقوم بهِ تلك السعادة

رابعاً هل يلتزم الانسان ان يقصر اعمالهُ باسرها على توخّي تلك السعادة

فاولاً ان السعادة العظمى هي غاية الانسان النهائية. فيا ليت شعري ماذا يُراد بالسعادة العظمى سوى نعيم سامٍ دائمٍ كاملٍ

كافٍ لان يبلّغ النفس كل اوطارها بحيث لا يبقى ممكناً لها ان تصبو الى شيء آخر فهذه السعادة عينها هي غاية الانسان النهائية واليها تتجه الحافظة ومقاصده واعماله وعندها لا عند سواها تقف كل اشواقه وامانيه التي ما لم تشتفِ وتشبع عن اخرها فلا يكون الانسان سعيداً وهذا مما لا شك فيه . فاذا بلغت النفس قمّة السعادة وتحقّقت امالها وظفرت بكمال امانيها وارتوى ظماء اشواقها فماذا تراه ينقصها وهي في حالة اكتفاء كهذه لعمري انهُ لدى فوزها بالخير الاعظم والسعادة الاسمى التي لا تعلوها سعادة ترتوي اشواقها لا محالة لان هناك حدّها النهائي وتلك غايتها الاخيرة . اذاً السعادة العظمى هي غاية الانسان النهائية

ثانياً ان وجوب التمتع بالسعادة العظمى يتضح لنا اذا لاحظنا تَطلُّب الانسان للسعادة بلا مللٍ في كل افعالهِ فلا يرتوي غليل رغباتهِ الّا بادراك الخير الاعظم . وما كان من السعادة غير كاملٍ لا يكفي لارواء غليل تلك الرغبات تلك شريعةٌ عامّة تستغرق في حكمها الناس طرّاً . فالاغنيا والفقرا الحكماء والجهلا العظما والاصاغر هم في الخضوع لها سواء . فما سبب هذا الانصباب الذي لا يصدّهُ شيء أتراه يتأتّى عن تفاؤلٍ واحتفاظٍ باطلٍ . فالاحتفاظات والتفاؤلات ليست عامّةً . ام تراه صادراً عن ميلٍ

اختياري والحال لو كانت كذلك لامكننا صدُّهُ واجتنابهُ ام هل هو صنعُ مضلٍّ لعمري ليس لاحدٍ سوى الله سلطةٌ مطلقة علينا . اذًا ليس مصدرهُ الاَّ من الله فهو تعالى وحدهُ علَّة ذلك الانصباب وهو جلَّ شانهُ يضعهُ في النفس كجاذبٍ ميلاً وحسًا ذي قوَّةٍ تفوق قوَّة التثاقل التي تضبط العوالم في مراكزها ولكن ترى هل ممكن ان يرضى الله بوجود انصبابٍ فاعلٍ كهذا فينا ما لم يكن قد اعدَّ لهُ ما يشفيهِ يومًا ما . ايمكن ان يسمح الله ان نتشبَّث بصورة وهمٍ دائمٍ ام نعلّل ذواتنا على ممرّ الاوقات بامالٍ خيالية ام نُساق الى طلب ما هو عدمٌ الا ليت شعري اين ذلك من فضلهِ الخفيّ وحقانيتهِ وعدلهِ . فالله قد وضع في الانسان قوة النزوع الى السعادة العظمى فواجبٌ على الانسان اذًا ان يتمتَّع بها

ثالثًا ترى بماذا تقوم السعادة العظمى . فالصواب البشري المنشغل في انفعالاتهِ لايكاد يدري ما جوابُ هذه المسألة وكثيرًا ما يشتّتهُ الاهتمام بامور الدنيا او تهيجهُ الشهوات العالمية او يستأثرهُ الميل النفساني . بيدَ ان سكون العودة الى ذاتهِ في التأمل والنظر في التقلبات الدنيوية لابدَّ من ان يقتادهُ الى ادراك هاتين الحقيقتين الحقيقة الاولى ان الحيوة الاكثر سعادةً في هذه الدنيا قد ينقصها كثيرٌ من الاماني الغير المكتملة فسردانابال كان يتمنّى التنعمات وهو في

وسطها رائعٌ. كريسوس كان يطلب ذهبًا وهو لشيءٍ كثيرٍ منهُ مالكٌ
اسكندر كان يستصغر العالم وهو لاعظم قاراتهِ سيدٌ. اريسطوطاليس
على غزارة علمهِ كان يجهل اشياءَ كثيرة. اريو باجيوس مع حكمتهِ
تاهَ عن الصواب ومثلهُ سليمان واخيرًا فأبيكوزروش وزينون لم
يعرف احدهما ان يجد طريقةً تؤدي الانسان الى السعادة في هذه
الدنيا. الحقيقة الثانية ان الله وهو الجودة والعدل والحقانية بالذات
لم يكن ليجعل في انفس خلقهِ نزوعًا لايُصدّ الى سعادةٍ غير معدَّة لهم.
واذ كان من البيّن ان تلك السعادة ليست هاهنا فالصواب يقتنع
مستنتجًا ان السعادة التي تشرئبُّ اليها النفس لابدَّ ان تكون في
شركة الاحيا في الحيوة الاخرى. فبامتلاك الله إذًا تقوم السعادة
العظمى والحظ السعيد الذي اليهِ تنزع نفوس الكل مشرئبّةً

رابعًا ان الانسان ملتزمٌ ان يقصر اعمالهِ باسرها على غايتهِ
الاخيرة هذه. فممّا لاخلافَ فيهِ ان الانسان مفطورٌ على الرغبة
في السعادة ولا يشتفي الّا بسعادةٍ فايقة. ذلك بهِ خاصةٌ طبيعية
كما ان من خاصّة التفاحة ان تسقط من ذاتها اذا ما نضجت[1] فان
وجّهَ نحو ذلك افكارهُ او مال بحديثهِ ومباشراتهِ كلها نحو تلك الغاية

(١) ان سقوط تفاحةٍ بالوجه المشار اليهِ قد حمل نيوتون على تصوّر حقيقة علم التثاقل العام

كان عاملاً بحسب طبيعتهِ وتابعاً صوابهُ ومطيعاً لله تعالى غير انهُ اذا اتى عملاً واحداً يبعدهُ عن غايتهِ الاخيرة كان متعدياً ناموس طبيعتهِ عانفاً احساساتهِ الاكثر قداسةً متمرداً على القدرة الضابطة الكل . تلك قضيةٌ لا تحتاج الى برهانٍ وهي اوضح من ان يختلف فيها اثنان . اذاً من واجبات الانسان الصارمة ان يقصر اعمالهُ باسرها على غايتهِ الاخيرة ولا يجوز لهُ ان يستثني من ذلك عملاً واحداً

اما خلاصةُ ماتقدَّم ايرادهُ في العلم الرياضي العام فهي

ان الفعل البشري هو كلُّ فعلٍ تمَّ بمعرفة الانسان وارادتهِ

فللافعال البشرية اصلان هما المعرفة والارادة

بين الخير والشر تباينٌ جوهري

من الافعال البشرية ما هو ذاتيًّا خيرٌ ومنها ما هو ذاتيًّا شرٌّ ومنها ما ليس بخيرٍ اوبشرٍّ ذاتيًّا

ان الافعال البشرية خيرًا كانت او شرًّا هي قابلة زيادةً او نقصانًا في جودتها وشرّها . فان لم تكن خيرًا او شرًّا بل كانت مجرَّدةً عن كليهما فهي قابلة ان تكتسب جودةً او رداءةً وذلك جميعهُ تبعاً لموضوع الافعال وغايتها وما رافقها من القرائن

ان الالتزام بفعل الخير ومجانبة الشر هو فرضٌ صارم

ان غاية كل فعلٍ بشري هي السعادة العظمى

فالحالة هذه اننا في تكلمنا عن العلم الرياضي العام في هذا القسم المنتهي قد استوعبنا النظر في الافعال البشرية بوجهٍ عام اي حسبما تقتضي الواجبات المطلقة المرتّبة على الانسان من غير التفاتٍ الى اختلاف الاحوال الخاضع لها كلٌّ منا. غير اننا في العلم الرياضي الخاص الذي يتلو هذا القسم سنتكلم عن الافعال البشرية ناظرين فيها بوجهٍ خاص باعتبار العلايق المختلفة الرابطة الانسان نسبةً الى الله تعالى والى ذاتهِ عينهــــا والى سائر البشر وذلك حسبما تقتضي الواجبات النسبية

في علم الرياضي الخاص

ان العلم الرياضي الخاص يبحث عن الافعال البشرية بوجه التخصيص فهو يهدي الانسان في معرفة ما يجب عليهِ لله ولذاتهِ ولاقرانهِ

الفصل الاول

فيما يجب لله على الانسان

ان مجموع ما يجب لله على البشر يُسمى ديانةً[1]

الفصل الثاني

في ما يجب على الانسان لذاتهِ

انهُ كما ان الانسان قائمٌ من نفسٍ وجسد فكذلك واجباتهِ

(١) وقد تكلمنا عن الديانة في مؤلَّفٍ اخر

بعضها يُنسب الى النفس و بعضها الى الجسد

البحث الاول

في ما يجب على الانسان لنفسهِ

ان واجبات الانسان الطبيعية نسبةً الى نفسهِ هي ارشاد قوى تلك النفس وتدريبها الى الكمال . والمراد بقوى النفس الحاسَّة الباطنة والفهم والارادة والذاكرة وما شاكل ذلك

اما احتياج الانسان الى ارشاد قوى نفسهِ وتدريبها الى الكمال فلا شك فيه لان طبيعته الانسانية تستلزم ذلك . فليس الانسان انسانًا ما لم يكن عاقلاً وكلما ازداد عقلهُ كمالاً ازداد بهِ كمال الانسانية . فان شاء حفظ رونق هذا النور الالهي او رغب في حفظ شرف مقامهِ الانساني وجب عليه ان يُعنى بقواه الاكثر اهميَّةً ويحرص على تقدمها في المعارف وتدبيرها وتوسيع دائرتها فنور الصواب وما يجب لله على الانسان يقتضي منهُ ذلك

فواجبٌ على الانسان ان يحسن التسلّط على قوَّتهِ الحاسَّة والَّا فان فقدت تلك القوة سداجتها و برَّها الاصلي صارت آلةً لفساد فهمهِ وضعف ارادتهِ وتشوّش ذاكرتهِ ثم ان كانت تلك القوة سريعة التاثر اصبحت علّة لقلق النفس الدائم ولاستئسارها . او كانت بطيَّة التأثّر جعلت النفس في حالة الجمود واعدمتها

الحذق الضروري لها . تلك حقايق تشهد لصحتها الخبرة اليومية

والانسان مندوبٌ الى تمرين فهمهِ لان عليهِ واجباتٍ تقتضي تبصرًا ولهُ حقوقًا تستلزم ادراكًا وامامه معارف تستدعي اتقانًا . فمن تلك المعارف ما هو ضروري لان الانسان لا يعفى من اتقان حقيقة وجودهِ وكيانهِ ومبداه وغايته . ومنها ما هو مفيدٌ لان بهِ يتمجد الخالق وتُسَرُّ الخليقة . تلك اذًا مقتضيات كافئة لان تنبه الانسان وتحملهُ على تمرين فهمهِ .

ومن واجبات الانسان الحزم في ارادتهِ فالحاسة الانسانية من شأنها الاشارة الى امرٍ ما ومن شأن الفهم التبصر بهِ اما الارادة فلها الامر والنهي . فان كانت ذات حزم وقوَّةٍ ملكت وحكمت وان خلت من كليهما فقدت الملك المودوع لها واوقفت فيه حركة القوة الأدبية فاشياء شتى تستثير الارادة طالبةً رضاها. فمنها ما هو جيدٌ وجائزٌ وحميد كالصحة والعلم والسعة وما ماثلها ومنها ما هو عكس ذلك وتاثيرهُ على الارادة شديدٌ . الاَ ترى ان البغضة والكبرياء والشهوة لها على القلب سلطة مشؤومة قوية . فللتمتع بفطنةٍ في ما كان جائزًا وللمقاومة بثباتٍ لما كان محظورًا ولعمل الخير والاحادة عن الشر كما والحفظ المقام الانساني غير منثلمٍ

يقتضي الامر همةً وارادةً ذات حزمٍ ورياضةٍ[1]

وعلى الانسان الاعتنا بقوَّة الذاكرة فانها كنزٌ تذخر فيهِ المعارف المكتسبة فيؤتى بها اذ تمسُّ الحاجة وهي خزينة ثمينة للحكيم وكتابٌ وحيد لمَن لا كتابَ لهُ . وهي تحفظ الآراء الماضية وتتقن الدروس الحالية وتهيئ مواد التصورات المقبلة وهي مقرّ العلم وبدونها يستمرّ الانسان طفلاً . فعليهِ اذًا ان يجعل لها حظًا وافرًا من عنايتهِ

فممَّا تقدَّم ايرادهُ يتضح ان الاعتنا بالذاكرة والحزم في الارادة وتمرين الفهم وضبط القوة الحاسَّة ذلك جميعهُ يجب على الانسان لنفسهِ

وتوجد عدا ذلك موادُ كثيرة تستحق الالتفات اليها والتمعُّن بها فالعلم الصادر عن الحق الازلي يكشف للانسان غوامض اللاهوت ويقرّبهُ الى الله زُلفى ويرفع مقامهُ . وهو دواءٌ شافٍ لعلل النفس وملائمٌ لمظاهرة القلب على الميل المنحرف وهو منارةٌ للفهم لانهُ يهديهِ في مبادي الخير والصلاح فيزداد بهِ حكمةً من كان

(١) ومن شاءَ صون ارادتهِ عن ان يلتحق بها ما يؤذيها ويخفض مقامها فعليهِ ان يجتنب الكتب الردية ويعتزل الاجتماعات الغير المرتبة والاحاديث الخطرة وزِد على ذلك التزامهُ بمقاومة ميلهِ المنحرف . وما احسنَ ما قيل في ذلك. اعتزل ذكر الاغاني والغزل وقل الفصلَ وجانب من هزل :

للحكمة طالبًا ويراد بهذا العلم طلب معرفة الحق والسعي في العمل بحسبهِ

وربَّ معترض يقول ان العلوم قد سبَّبت الانشقاقات والبدع والاوهام وهذه كلها قلاقل متواترة للعالم فالفنون الجميلة افسدت اخلاق البشر وقد كان البشر سعيدين حين كانوا لتلك الفنون جاهلين. فالاسكيت والفرس والاسبارطيون والروم كانوا حينئذٍ قومًا لايغلبون لان سذاجتهم كانت تؤيّد فضيلتهم والفضيلة كانت علةً لشرفهم ثم ان سياسة قومٍ كلهم حكما هي من المحال

فعن ذلك نجيب اولاً لاشك ان البدع والانشقاقات والنفاق هي ينبوع اضطراب الممالك. ألاترى كم قد احتملت فرانسا من ذلك مثلاً. اما كون العلوم هي التي اصدرت هذه المكاره فالتسليم بذلك وتأييدهُ يكون حكمهُ حِكَمَ القول عن جدٍّ ان كل عالمٍ أديب هو بمجرّد علمهِ انسان ذواوهامٍ وهو مشاقٌّ منافقٌ مقلقٌ الراحة العامّة. او حكم التصديق بان أعصُرَ بيريكلس وليون العاشر وفرنسيس الاول ولويس الرابع عشر لم تتبوّاء محلّاً رفيعًا في التاريخ الّا لداعي الفتن والنفاقات والاغاليط والافتراضات المحالية المختلفة الانواع التي ظهرت حينئذٍ. فمن تراه يجسر على زعم او تصديق كهذا مضادٍّ الصواب والتاريخ معًا. فالحقيقة هي ان

العلوم كسائر الاشياء هي عرضة لسوء الاستعمال. فهل يصح والحالة هذه مثلاً انكار الطعام وابطال الشريعة وهدم الديانة مراعاةً للمنهومين ومواساةً للمرتشين ومسايرةً للمرابين

فالشرور المشار اليها لاتأتي عن العلم بل عن الكبريا وحب النفس والجهل والطمع المفرط وفساد الارادة وسوء الاهواء الغير المروَّضة التي قد تمرَّدت منذ سقوط الانسان الاول

نجيب ثانياً ان القول بان الفنون الجميلة افسدت اخلاق البشر هو منكرٌ لان الفنون الجميلة هي معلولاتٌ لاعللٌ اي انها صادرة عن اخلاق البشر لامصدرةٌ لها. فاليونان والروم وهم في قبضة شهواتهم اتخذوا من المعادن والرخام صوراً تمثل معبوداتهم الباطنة. ولما كان المسيحيون في الاعصر المتوسطة يوجهون افكارهم نحو الامور الروحية السموية. اخذوا في بناء المعابد والكنائس البهية. اما اهل عصرنا المتمسكون بالمحسوسات المادية والمولعون بالاستقصاء والاستنباط فهم مشتغلون باختراع الآلات وتعليل المادَّة وحلها. لعلهم يكشفون فيها عمَّا ياتيهم بالمجد والرفعة. اذاً الاهواء القويَّة جيدَّة كانت اوردية هي مصدر الفنون المفيدة او الخطرة لاصادرةٌ عنها

فعندما تغلَّب الفرس والاسكيت والاسبارطيون والروم على غيرهم من الامم الغنية سلبوا غناها واتَّبعوا اثارها في ما يروق الى

ميلهم فاقتدوا بفنونها في كل ما يأول لرفاهتهم وتنعماتهم الحسيَّة

نجيب ثالثًا ان القول ان سياسة قومٍ كلهم حكما هو من المحال لاسندَ لهُ . ويقتضي لتأييدهِ ان يؤتى ببرهانٍ يثبت ان وجود قومٍ كلهم حكما هو في حيز الامكان وهذا البرهان متعذّرٌ بل مستحيلٌ

فلنحذر اذًا من الشكوى من العلوم والفنون التي فيها مصلحة نفسنا وعظيم فائدةٍ لنا ولا نلومنَّ بلا تمييزٍ هذا النور الالهي الصادر عن قدرة الخالق وجودتهِ فالجهل ليس فضيلةً وعلينا ان نتدبَّر ونبحث ونتروَّى لان مجد الله يقتضي ذلك والأُلفة الاجتماعية تدعو اليهِ والمقام الانساني يستلزمهُ ولنتذكرنَّ ايضًا ان الرغبة المفرطة في العلم هي نهمٌ. ويجب ان لا ننسى ابدًا ان الفهم البشري الضعيف يحتاج الى العون الالهي[1]

البحث الثاني

في ما يجب على الانسان لبدنهِ

المراد بما يجب على الانسان لبدنهِ هو كلُّ ما يأول لحفظ الجسد

---

(١) فعلى طالب العلم اولاً ان يجدّد بدقةٍ او يطلب تحديد ما يريد معرفتهُ ثانيًا ان يجهد بتصور مبادي الموضوعات المقصودة منه بجلاءٍ وان يحفظ باتقانٍ ما قد اقتبسه من المعارف ثالثًا ان يجتنب كل قراءةٍ قابلة ان تبرقع الحقايق المقصود معرفتها

فالجسد هو خادم النفس. فخدمته اياها وكون مبدع كليهما واحدًا ثم اشتراكهما بالقيام والحيوة مما يستلزم اعتناء النفس بحفظ الجسد وسدّ احتياجاته ومراعاة خيره. ومن ذلك ينتج

اولاً ان قتل الذات[1] محظور لانهُ اهانة للعزة الالهية وتعدٍ على حقوق الطبيعة وذنب يرتكب ضدّ الالفة الاجتماعية وفعل تنفر منهُ طباع البشر على اختلاف طبقاتهم وجسارة مستغربة ونزالة بيّنة. فناهيك بهذه الاشيا انكارًا لهذا الفعل البربري واستكراهًا لهُ

فالانسان لم يعطِ ذاتهُ الحيوة وليس اتحاد نفسهِ بجسدهِ نتيجة مساعيهِ ولم يوجد في هذا العالم بارادتهِ ولو هو مشترع الواجبات الطبيعية المرسومة عليهِ بل ان الله تعالى هو الذي اعطى الانسان الوجود والحركة والحيوة وهو الذي طبع النفس على معرفة تلك المراسيم المفروضة عليها فرضًا لا يمحى ابدًا وهو الذي حدَّد عدد ايامهِ في هذه الدنيا . فالانسان عبدٌ منقاد والله سيدٌ مطلق . لله اذًا ولله وحده سلطان توفي الوديعة وحلّ الرباط الجامع بين النفس والجسد فارجاع هذا الى العدم واستدعاء تلك اليهِ جلّ شانهُ وهذه الحقيقة لم تخفَ عن حكمة الامم في الجاهلية وقد قال عظيم الخطباء[2]

(١) يُراد بقتل الذات تعمُّد الانسان على سلب حياتهِ الشخصية لسببٍ من الاسباب ايًّا كان

(٢) شيشرون

انهُ من واجبات الفتى الحرّ ان يحرص على حياتهِ فلا يحق لهُ الخروج من هذه الدنيا بلا اذنٍ ممن جعلهُ فيها : وزد على ذلك ان قتل الذات هو فعل انسانٍ مجرمٍ لايحرّك يده القاتلة الآ لكي يتمرَّد على مراسيم القدرة الغير المتناهية ويقاوم الارادة الالهية هادمًا ما قد بَنَتْهُ فهو بلسان حالهِ يتشكى من ابطآء سيد الكون المطلق في هدم خلايقهِ وينتقد على الحكمة الازلية لانها لم تضع حدًا لوجودهِ وفاقًا لارادتهِ الاثيمة . فيالهُ من جسورٍ ينفر من مهلةٍ هي خيرٌ لهُ . واثباتًا لانتقادهِ على العناية الربانية لانها تركتهُ في قيد الحيوة يقتل ذاته . لعمري ان لفي ذلك تجديفًا على العزَّة الالهية مقترنًا بجريرةٍ ثقيلة

وقتل الذات هو ايضًا تعدٍّ على حقوق الطبيعة . فكل حيٍّ من الذباب الضعيف حتى اشرف خليقةٍ يكره الانحلال وكلٌّ يرتضي بخسارة كلّ ما يملكهُ وكل ما هو عزيزٌ لديهِ حفظًا لحياتهِ قائلاً بلسان حالهِ ليكن ما تحوزهُ يدي فدًى عن حياتي . والحال ان قاتل الذات لا يعباء بهذه الغريزة الطبيعية غريزة حب البقآء وحفظ الحيوة التي تجعل الحيوانات الضارية ان ترتعد فرائصها فرَقًا من دنو الموت غيران قاتل الذات الشرير لا يصغى الى صوت تلك الغريزة الطبيعية وهي في حالة الخوف والرعشة تطلب البقآء ولكن سدًى فان يدَ ذلك القاتول تخمد صراخاتها هذه المقدسة فيموت

وهو على حقوق الطبيعة متعدٍ

وقتل الذات هو ذنب يُذنب بهِ الى الأُلفة الاجتماعية لانهُ يتعمَّد هدمها نعم ان هذا الذنب البربري لا يختطف من جسم الالفة الاَّ عضواً واحداً لكنهُ يعدم الالفة اجمع مالها من حق استخدام ذلك العضو في حاجاتها ومصلحتها . فلو جاز لكل من ضاق ذرعاً بمصابهِ ان يقتل ذاتهُ لاضحى الموت واسطةً مألوفة لتقصير الحيوة فبئس ما تأُول اليهِ حينئذٍ حالة الأُلفة الاجتماعية . وقد قال رُوسّو: ان قتل الذات هو موتٌ مختلسٌ ومعيبٌ وهو سرقةٌ مرتكبتٌ ضد الجنس البشري فالاولى بك ياهذا قبل تركك العالم ان تفيهِ ما لهُ عليك بتعزيتك الحزانى واخذك بيد المظلومين . وعساك ان تقول انك لست في العالم بشيء وانك غير قادرٍ على عملٍ ما وان وجودك فيهِ غير مفيد فاجيبك قائلاً دَع عنك هذه الفلسفة العمياء وتذكَّر انك لاتستطيع ان تخطو خطوةً واحدة في هذه الدنيا من دون ان يتيسر لك القيام باحد فروض الانسانية لان كل انسانٍ انما هو مفيد للانسانية بمجرَّد وجودهِ فكن اولاً فاضلاً وحسن السيرة والقدوة وبعد ذلك نرى ما رأيك بقتل الذات :

وقتل الذات هو فعلٌ تنفر منهُ طباع البشر كافةً . فان طالعنا التاريخ وجلنا المدن وسألنا الشعوب لانجد بينهم احداً الاَّ ويفترض

قتل الذات فعلاً ضد الالفة وذنبًا منكرًا . وهذا ما ذهبت اليهِ كل الامم القديمة والحديثة وقد بيّن لنا ذلك فيرجيل الشاعر وهو الراوي الثقة عن اعتقادات القدما بان قال : امّا قتلة الذات فيتمنون والاسف يبهظهم لو أُتيح لهم ان يبتاعوا نور الحيوة باحتمال الفقر المهول والصبر على امرّ الاعمال الشاقة . اجَلْ قد نفرت شعوب الارض طرًّا في سائر الازمان من قتل الذات

ثم ان قتل الذات هو جسارةٌ مستغربة ونذالةٌ بيّنة . اما كونهُ جسارةً فياترى باي عين يلتفت سيد الكون نحو الجندي الخاين الذي يترك موقفهُ قبل ان يُدعى . وهلاَّ يحسب جسارةً ان يُقطع خيط حياة ابنٍ لم يكمّل بعدُ ما رُسم عليهِ من الفروض في هذه الدنيا ترى ماذا يجيب قاتل الذات الجسور لو سمع صوتًا ترتعد منهُ اعمدة السماء وهو صوت القاضي الأسى هاتفًا اني لم ادعك فما بالك آتيًا الآن ترى بيدهِ الالهية سيفَ العدل مسلولاً ومع كون جودتهِ تعالى ترافق عدلهُ فهلاَّ تخشى من ان عدلهُ الالهي يسبق جودته حينئذٍ ويعاملك بما تستوجب جسارتك هذه . فقاتل الذات انما يعرّض بنفسهِ الى هذا الخطر المهول . اما كون قتل الذات نذالةً بيّنة فترى في اي حالةٍ يحرّكُ الانسان يدهُ القاتلة ليهدم بها بناء حياتهِ . اليس ذلك في حالة تأثرهِ حسًّا او معنىً من كارثة ما ثقل عليهِ حملها او طالت

بهِ مدّة دوامها. اليس ذلك عندما لا تخال الحيوة الّا ثقلاً غير مطاقٍ وملاً دائمًا ونزاعًا لا نهاية لهُ . اليس ذلك حينما لا يُحسب الموت الّا حدًّا وُضع لتعاسة الحيوة ونكباتها فأين الشجاعة من كل ما ذكر. ترى لو كان في النفس شجاعة أمَا وجب ان تجعلها في عصمةٍ من تاثير المصاعب وان تحملها على غلبة المرائر وان تقيمها لدى الملا نموزجًا للقوّة والصبر والفضيلة وتفويض امرها الله وان تجعلها حريصةً على حفظ حياتها ومكافحةً حتى النهاية في مدة غربتها هذه وان أُريد بقتل الذات الهرب من احتمال الضيم فأنّى لنا ضمانة ذلك والحكماء باسرهم ينفون صحتهُ . فهب اننا افترضنا المحال وسلّمنا لقاتل الذات بزعمهِ الفاسد ان لا خوف عليهِ بعد الموت فهل يُعدّ شجاعةً عدم الصبر على كارثةٍ عابرة تزول بزوال هذه الحيوة ام هل يُحسب قوّةً ان تُغلب النفس من صعوبةٍ او ألمٍ عابرٍ

فقاتل الذات اذًا هو نذلٌ جسورٌ وعملهُ منكرٌ من كل الشعوب ومتعمّد هدم الالفة البشرية وهو تعدٍّ على حقوق الطبيعة واهانةٌ للعزة الالهية

وقد يحتج قاتل الذات بان يقول ان الالفة الاجتماعية تجور عليّ فاجيبهُ منكرًا وشاهدي ان الشدايد مقدّسة عند اغلب البشر وبدلاً من ان تحملهم على الجور على المصابين تسوقهم الى الرافة بهم

والشفقة عليهم . لكن اذا سلّمت لك بما تدّعيهِ فهل نفاق الآخرين وجورهم ينقّص التزاماتك او يعفيك من القيام بواجباتك لعمري انك ملتزمٌ بان تكون قدوةً حسنة لاعدائك انفسهم وللاجيال المقبلة ايضاً والتزامك هذا هو فردٌ محض لامناصَ منهُ فللائلفة ان تتقاضاهُ منك كل يومٍ والله تعالى وحدهُ هو القادر ان يعفيك منهُ حينما يسمح بوفاتك . وعساك ان تقول ان حياتي تضرُّ بالالفة الاجتماعية لاني مصابٌ بالطاعون اوسواه من الامراض السارية فاجيبك دَع البشر يهتمون بالاحتراس على حياتهم فان الوسائط لاتنقصهم وان كنت انت على يسيرمن الحرص. والتمييز فالاخرون اجمالاً هم على كثيرٍ منها وحسبهم بذلك دليلاً يرشدهم لعمل ما يهمّهم اما انت فعليك حرمة الطبيعة والحيوة الى ان ينقضي منك الاجل . فان قلتَ ان الحيوة مذلّةٌ اجبتك منكرًا الانك لكرهك الحيوة تحتجّ بكونها مذلّةً فلو تدبّرت الحقيقة لوجدتَ خيرًا في العيشة الاكثر تعاسةً ويا ليت شعري هل من حالةٍ تستحق انعطاف العناية القادرة نحوها اكثرمن حالة فاضلٍ يصادم الكوارث بصبرهِ فلا تقلْ اذًا ان الحيوة مذلّةٌ لان الشر انما هو في ميل نفسك السوء . فعليك اذًا ان تهذب ذلك الميل الغير المروّض وان تحذر هدم بيتك وانت قادرٌ على ترميمهِ من دون هدم [1]

(١) روسّو

وان قلتَ ان من عظماء الرومانيين مَن ارتكب قتل الذات مثل قاطون وبروتوس وانطونيوس فقد سبقك سخيفُ عقلٍ واعترض على روسّو هذا الاعتراض فاجابهُ ذلك الأديب ما اسخف اقيستك وما ازرى ظنّك بان الرومانيين استباحوا قتل الذات عند ضجرهم من الحيوة. فالتفتْ نحو عهد الجمهورية الرومانية الجميل وابحث لعلّك تجد احدًا من فضلاء تلك الامّة قد حاول الانعتاق من ثقل واجباتهِ بتلك الطريقة حتى بعد ان حلّ بهِ اعظم الكوارث أَلم يكن ريكولوس وهو راجعٌ الى قرطجنّة قادرًا ان يتفادى بقتل ذاتهِ من العذاب المعدّ لهُ هناك. وما الذي صدّ بوستوميوس عن استباحة قتل الذات تخلصًا من الاشواك الحديدية المرهفة وكم قد اثنت المشيخة الرومانية على شهامة القنصل فارّون لانهُ استطاع ان يحمل ثقل الحيوة بعد ان غلب. وما الذي حملَ كثيرًا من قادة الجيوش الرومانية ان ينزلوا من تلقاء انفسهم على حكم العدو وكان الموت ايسر عليهم وهم في تلك الحالة من الحيوة. لعمري انما ذلك لان دمهم وحياتهم هي للوطن فلا العار ولا الانغلاب يبيح لهم سلب هذه الوديعة [1]

ورُبَّ قائلٍ يقول ان من البسلاء من ارتكب قتل الذات

(١) روسّو

فجوابهُ ترى ماذا يبرهن ذلك سوى ان بسالتهم لم تكن معادلةً حالتهم اوانها تخلَّت عنهم عندما كانوا في احتياجٍ الى مظاهرتهـــا فشرف نفس اريستيدس وريكولوس وصبر فارّون وباليساريوس وثبات القديس لويس وفرنسيس الاول ملك فرانسا هذه كلها من الاشياء الرائعة التي تستدعي اعجاب النفس بها كما ان فخفخة لوكريوس وانطونيوس وعدم مبالاة قاطون وبروتوس ونذالة ميتريدات وأنّيبال تفعم النفس جمودًا ونفورًا

وزِد على ذلك اولاً ان شمشون واليعازر وغيرهما من الذين جاءَ ذكرهم في التوراة لم يكن قتلهم ذواتهم الّا بامرٍ من الله كما يشير الى ذلك الكتاب نفسهُ عن شمشون . وعدا ذلك فاي مناسبةٍ بين قتل الذات المومى اليهِ وبين قتل الذات في ايامنا هذه . والتاريخ شاهدي فليراجعهُ مَن اراد

ثانيًا ان تعريض الذات لاي خطرٍ كان بنيّة فقد الحيوة هو غير جائزٍ وهذه القاعدة هي نتيجة آتية توًّا عن الحقايق المقدَّم بيانهـــا في ماخص قتل الذات

ثالثًا ان تعريض الذات لاي خطرٍ كان من دون داعٍ صوابي هو كذلك غير جائزٍ او هو منافٍ للصواب فلذا يستحق ان يُعد من المنكرات قلّما يكون

الفصل الثالث

في ما يجب على الانسان لاقرانهِ

ليس الانسان منفرداً في الدنيا بل هو واحدٌ من اهل البيت الذي ينتمي اليهِ ومن الامَّة المولود فيها والجنس البشري الذي هو (اي الانسان) جزءٌ منهُ . فالانسان بمجرَّد وجودهِ يختص بهذه الالفة المثلَّثة ولقيامهِ ودوامهِ في الوجود لابدَّ لهُ من مساعدتها بوسائط شتَّى فمن ذلك ينتج ان الانسان قد ولد ليعيش في الأُلفة وكما انهُ ينال منها كثيرًا من النعم فكذلك عليهِ نحوها من الواجبات ما يقتضي تأديتهُ

قلنا اولاً ان الانسان قد ولد ليعيش في الالفة . فان احتياجاتهِ تقتضي ذلك وميلهُ يطلبهُ وقواه تفترضهُ

اما كون احتياجات الانسان تقتضي الأُلفة فنرى ما عساه يحل بهِ وهو طفلٌ لو لم يكن لهُ من يدفيهِ ويكسوهُ ويقيهِ بحنوّ ابويَّ لايملّ . ام باي واسطةٍ كان يستطيع ان يقاوم معاوز الطبيعة لو فرضناه وهو في ذلك السن ملقى عريانًا على الحضيض معرَّضًا لقساوة الفصول عادماً كل قوتٍ ترى هل لهُ من سبيلٍ لسد تلك المعاوز . وزِد على ذلك انه لو تُرك وشانهُ في تلك الحال لاضحى فريسةً لامحالة للجوارح والسباع او كان بالحريّ لابدَّ من موتهِ منذ

مولده بوجهٍ من تلك الاوجه. لكن هات نفرض ان الطفل المنفرد عن كل الفةٍ وعنايةٍ بشرية قد تأتَّى لهُ ان يبلغ اشدَّهُ فهل يختلف اذ ذاك عن الوحوش الاَ تراهُ جاهلاً واجباتهِ الجوهرية واستعمال قواه الابتدائية مع الصنايع الاكثر افادةً والحرَف التي لا بدَّ منها . فأَين هو من معرفة كل ذلك وقد عاش في دوام الانفراد عن اقرانهِ . غير انهُ لايزال وهو في هذا السن البالغ عرضةً للبرد والجوع اذ ليس عليهِ ريشُ نعامةٍ او صوفُ شاةٍ ولاتكفي الاعشاب والجذور لقوتهِ فلا بدَّ اذاً من موتهِ وهو في اشدّهِ اذا افترضنا المحال وقلنا انهُ قد استطاع البلوغ الى ذلك . اما في الشيخوخة فالانسان يعود طفلاً لان قوتهُ تتناقص وادواءَهُ تزداد ومعاوزهُ تتكاثر وامراضهُ تستعضل فلا يبقي لهُ معينٌ الاَّ الالفة ومن دونها الموت

وقد قلنا ان ميل الانسان يقتضي الالفة ففي كل أَينٍ يطلب الانسان اقرانهُ ودائمًا ينجذب نحوهم بانصبابٍ لا يصدُّهُ شيءٌ وغريزيًا يود ان يطلعهم على ما يقع في خلدهِ وما يشعر بهِ مما يسرهُ او يسوءُهُ كما انهُ يسمع اسرارهم ويشترك باحزانهم ويعزّي مصابهم بقدر امكانهِ وضف الى هذا الانصباب الحميد ميل الانسان الى الكرامة والشهرة والفخر وهذه كلها لولا الالفة لكانت مما لا يُعتدُّ بهِ. على ان الاعتزال عن الالفة ينغّص عيش الانسان ويكدّر راحتهُ وبالتبعية يضعف

جسمهُ ويهدمهُ فلولا الالفة لوجب ان يكون الانسان عرضةً لكل هذه الاسواءَ الناشئة عن الانفراد ولكان تسلط عليهِ حب النفس الذميم فصدَّهُ عن مراعاة ميلهِ الحميد ثم حملهُ على ان يجتنب ذلك الميل ضربًا من الغته

اما قولنا ان قوى الانسان تفترض الالفة فلان الانسان يمتلك عدا قوَّة الايماء والتكلم والكتابة وسائط شتى لايضاح افكارهِ ورغباتهِ واحساسات نفسهِ المختلفة فيمكنهُ ان يستولي على اقرانهِ ويقضي بينهم اويعتني بالفنون وباختراع الصنايع واتقانهـا ثم استخدامها للفائدة العامَّة اولفائدتهِ الخاصة ويستطيع ايضًا ان يكتسب المعارف ويزيد عليها اويبثُّ اقرانهُ ما يعرفهُ منها . فما منفعة كل هذه القوى والوسائط لولا وجود الالفة . فلا تمس الحاجة الى قاضٍ او مشيرٍ او معلمٍ حيث ليس من يتعلَّم او يرتشد وحيث ليس خيرٌ عام يُقصد في كل ذلك . اذًا قوى الانسان تفترض الالفة . فاذا كانت قوى الانسان تفترض الالفة وميلهُ الطبيعي يطلبها واحتياجاتهُ الاكثر ضرورةً تقتضيها فيكون قد خلق للأُلفة وبالتبعيَّة تكون الأُلفة مبنية على دواعٍ طبيعية

لكن هذه الحقيقة مع انها بيّنة جليَّة قد وجد من طعن فيهـا فادَّعى اولاً ان الالفة تقتضي من اعضائها الغاء حريتهم او حجزها

ولا تقوم الّا بعدم تساوي مقامهم فلا تكون الخوّة بينهم الّا اسمًا. والحال ان كل البشر قد ولدوا احرارًا واخوةً بالتساوي وقد ارتأى بعض الناس ان القاعدة الاساسية للألفة هي الحرية والخوّة والتساوي.

ثانيًا ان الانسان يولد فاضلاً وصالحًا فتفسدهُ الألفة وتضعفهُ ضعفًا ادبيًا الطبيعة اذًا تنفر من الالفة

فالجواب اولاً انهُ لاشك ان الالفة تقتضي من اعضائها الغاء حريتهم او حجزها عرضيًا لانهُ لو جاز لكلٍ ان يتصرَّف حسبما شاء حتى في سبيل الخير لما استطاع اعضاء الجسم الاجتماعي ان يتمتَّعوا مدَّةً بالمنافع الناشية عن مجموع مباشراتهم ومساعيهم بل كان كلٌ منهم يناضل عن مصلحتهِ حسبما يُخال لديهِ وذلك لابدَّ من ان يلتحق بهِ برود الحب ونشوب القلاقل التي نهايتها تقويض اركان الالفة. فلابدَّ اذًا للتمتع بمنافع الهيئة الاجتماعية ان يفديها كل عضوٍ من اعضائها بجزءٍ من الحرية المحضة التي قد نالها من الطبيعة ولو عدم بذلك احيانًا حرية فعل الخير حسبما يشا او بالوجه الذي كان يختارهُ لنفسهِ لو كان عائشًا في الانفراد لكن ترى هل ينتج والحالة هذه ان الالفة تقتضي الغاء الحرية او حجزها جوهريًا ام هل يصح القول ان الطبيعة تنفر من الالفة لان الانسان يولد في حالة حريةٍ مطلقة فذلك منكرٌ وشاهدي ان الاستطاعة على فعل الشر ليست من

جوهر الحرية لان الحرية انما تقوم حقيقةً بحرية اختيار الخير فقط والحال ان هذه الحرية تكون تامةً متى استطاعت ان تختار اي نوعٍ شاءَتهُ من الخير وتكون مجوزةً عرضيًا عندما تنقاد الى قاعدةٍ ما ترسم عليها فعل خيرٍ ما دون اخر غير ان الأُلفة التي الانسان هو احد اعضائها انما ترتّب هذه القاعدة لمنفعة العموم ولكي تضع حدًا لاختلاف الاراء في ما يجب عمله من الخير فقاعدةٌ مثل هذه تضحى مهمّة و بالتبعية ملزمة فمخالفتها شرٌ ومن البيّن ان الاستطاعة على عمل الشر ليست من جوهر الحرية اذًا وجود تلك القاعدة والانقياد اليها لا يلغي الحرية ولا يجزها جوهريًا . الحرية اذًا تستطيع القيام في حالة الالفة والانسان قد ولد حرًا كما ولد للالفة . فالطبيعة اذًا لا تنفر من الالفة

ان كل الفةٍ تستلزم ساسةً ومسوسين ورؤساء ومرؤسين واسيادًا وخدامًا لان جوهر الالفة يقتضي ذلك فلا بدّ من اغنياء قادرين على تجهيز الدراهم اللازمة للمباشرات العظيمة ولا بدّ من فَعَلَة تقوم بالعمل المقتضي . ولما كان من البشر من هم اقويا واصحاء ومَن هم ضعفاء وسقماء ومَن هم حريصون متدبرون ومن هم مبذّرون مبدّدون فلا بدّ من ان يكون بينهم فقراء واغنياء وحَسْبُك ما جاء عن الاحقاب الماضية وخبرة الزمان الحاضر برهانًا ينتج منهُ ان

المستقبل سيكون كذلك . فلا الفة اذاً وحالات اعضائها متساوية
بيدانهُ اذا كانت الالفة تستلزم عدم تساوي الحالات والطبيعة
تقتضي كون البشر إخوةً بالسوية فهل يصح والحالة هذه ان نستنتج ان
الطبيعة تنافي الحالة الاجتماعية لعمري ان برهاننا هذه نتيجتهُ لا يقبلهُ
العقل وشاهدي ان البشر لم يولدوا اخوةً بالسوية الاَّ لانهم
صادرون عن ابٍ واحدٍ عامٍ لجميعهم بالسوية ولانهم جميعاً
مركَّبون من نفسٍ وجسد ولانهم جميعاً يمتلكون بالتقارب ذات
القوى الطبيعية والادبية ولانهم جميعاً مدعوون الى سعادةٍ واحدة
وهي السماء فذلك هو المراد في نسبة التساوي بينهم وفي كونهم اخوةً

ومن ثمَّ فاطلاق التساوي بين البشر نظراً الى قوتهم واهوائهم
الطبيعية وقابلية فهمهم وادراكهم هو حماقة فظيعة فضلاً عن كونهِ
ضرباً من الضلال فلنفرض ان زيداً يفضل عمراً بصفاتهِ الطبيعية
فهلاَّ يحق لهُ ان يتمتع بنتائج فضلهِ هذا لعمري ان الصواب يقتضي
ذلك . فالخُوَّة اذاً تستطيع القيام مع الالفة والبشر قد ولدوا اخوةً
بالتساوي كما انهم ولدوا للالفة فالطبيعة اذاً لا تنافي الالفة

قيل ثانياً في الاعتراض ان الانسان يولد فاضلاً وصالحاً
فتفسدهُ الالفة وتضعفهُ ضعفاً ادبياً . فالجواب ان قولاً كهذا لا حجة
لصدقهِ اكثر من صدق قولك ان الالفة تصلح الانسان وتكملهُ .

فليس الانسان صالحًا بالذات كما زعم روسّو ولا شريرًا بالذات كما ارتأى هوبّ بل هو ذو مناقب سامية وخصال ذميمة فاعتياديًا يكون صالحًا فاضلاً اذا حسنت تربيتهُ وعاشر قومًا فاضلين وبالعكس اذا ساءت تربيتهُ او كانت عشرتهُ مفسودة . والحال انهُ لمسلَّم ان الالفة تقوم من الافراد فلا بدَّ من انها تكون صالحة اذا كان افرادها صالحين او ردية اذا كان افرادها اشرار (1) وعدا ذلك فآداب الافراد وحسن سلوكهم انما يتوقف على حسن استعمالهم حريتهم الذاتية . اذًا القول ان الالفة الاجتماعية تفسد الانسان هو منكرٌ

قلنا ثانيًا ان على الانسان للأُلفة من الفروض ما يقتضي القيام بهِ

ان عمل الخير واجتناب الشر هما الركنان الاساسيان الموضوعان من الله جلَّ شانهُ والمرتسمان في صفحة النفس باحرف لا تمحى ويُراد بهما اجتناب الشر وعمل الخير نحو الجنس البشري باسرهِ عمومًا ونحو كلٍ من افرادهِ خصوصًا وهما عبارةٌ عن فرضين احدهما سلبي والاخر ايجابي فيشملان اذ ذاك كل الفروض الانسانية على

(1) قال الأديب دي ميستر انهُ اذا كان لسلوك الانسان تأثيرٌ قويٌ ادبيًا على الالفة الاجتماعية فترى اي عاقلٍ يفكر من دون اضطراب بالتاثيرات المنكرة التي بها سلوكهُ المنحرف ونتائج تلك التاثيرات نظرًا الى اقرانهِ . فقلّ ما انفردَ الانسان بذنبهِ وقلّ ما استمرّ الذنب من غير ثمرٍ بل هيهات ان يكون ثمّ حدٌّ تنتهي اليهِ مسئولية الانسان في سلوكهِ بين اقرانهِ

سعتها وعظم مقدارها وينحصران في وصيتين الاولى ناهية وهي لا تعاملنَّ غيرك بما لا تودُّ ان يعاملك بهِ: والثانية آمرة وهي عامل غيرك كما تودُّ ان يعاملك:

فالاولى وهي الناهية من شانها ان تكبح جماح البشر وتروّض اخلاقهم ولا تزال كديدبانٍ امين ساهرةً على حراستهم في اشخاصهم ومقتناهم فتنهي عن القتل والسرقة

في القتل

ان الانسان مركَّبٌ من نفس وجسد وهو في حالتهِ الباطنة المنتظمة يتمتع بقوى نفسهِ. وفي بدنهِ يُحسب جزءًا من الكائنات الحيَّة وفي نسبتهِ الى اقرانهِ يمتلك حقوقًا مدنيَّة في الألفة الاجتماعية. اذًا للانسان ثلاثة اضرب من الحيوة اعني حيوةً فهمية وحيوة مادية وحيوةً مدنية فاعدامهُ ظلمًا ايًّا كان منها انما هو ذنبٌ ثقيل. غير أن كلامنا هنا عن حياة الانسان المادّية التي تُعدُّ اقلَّ اعتبارًا بالنسبة الى حياتهِ الفهمية او المدنية لكنَّهُ لا يستطيع بدونها ان يتمتع بتينك الحياتين فاعدامهُ حياتهِ المادية ظلمًا او بالحري ارتكاب القتل انما هو جرمٌ فظيع محرَّمٌ من الحق الطبيعي ومن الحق الوضعي ومكروهٌ على حدٍّ سواءٍ من كل الامم المتمدنة والغير المتمدنة. وفي الواقع فايُّ انسانٍ عاقلٍ يا ترى يستطيع طبيعيًا ان يريد القتل لذاتهِ اذًا كيف

يتجاسر على قتل غيرهِ من دون ارتكاب ذنبٍ مريع. فالشريعة الاولى الوضعية هي في كل اينٍ ضد القاتول والعالم المتمدن باسرهِ لا يكره شيئاً اكثر من كرههِ واشمئزازهِ من القاتل حتى ان آكلي اللحم البشري انفسهم لا يقتلون الاَّ الغرباء فالقتل اذاً ذنبٌ دائماً ومحرَّمٌ ابداً[1]

ولكن هل يحلُّ قتل الفاتك الظالم دفعاً عن النفس او عن الصديق او عن الغريب. وهل يحلُّ القتل مراعاةً للشرف والمقام كما في المبارزة

فعن الاول اي هل يحل قتل الفاتك الظالم دفعاً عن النفس نجيب انهُ بحسب القاعدة المتقدمة وهي عامل غيرك كما تود ان يعاملك يلتزم الانسان ان يحب سائر البشر كمحبتهِ نفسهِ ولكنَّهُ غير ملتزمٍ ان يحبهم اكثر من نفسهِ ولكي تكون محبتهِ لنفسهِ قياساً لحبهِ غيرهُ يقتضي ضرورةً ان يبتدي بمحبتهِ نفسهُ اولاً والحال لما كان الفاتك الظالم لا يضرب صفحاً عن حياة من سقط في قبضة يدهِ ما لم يسبق هذا فيصدهُ كان امراً مستلزماً بالتبعية ان يكون المتعدي عليهِ (اذا كان راغباً في حفظ حياته) حرّاً في مدافعة عدوهِ وصدّهِ وغالباً يكون ذلك من الفروض الواجبة عليهِ والاَّ لكانت محبتهُ

---

(١) المراد بالقتل اعدام الحياة البشرية ظلماً

لعدوهِ تفضل على محبتهِ نفسهِ فتكون من ثمَّ مخالفةً لذات الناموس الآمر بحب القريب

وزِد على ذلك ان اول ناموسٍ تفترضهُ الطبيعة على كل حيوانٍ انما هو حفظ الذات وليس من الحيوانات مَن يأبى حفظًا لها ان يعدِم حياة من يتصدَّى لقتلهِ فهل يصح والحالة هذه ان الانسان مع سموّهِ على البهيمة يتنازل عنها في ذلك و يسلّم ذاتهُ بجبْنٍ في يد قاتولٍ وغدٍ. لاوابيك. اذا يحل قتل الفاتك الظالم دفعًا عن النفس وكذلك يحل قتلهُ دفعًا عن صديقٍ اوعن غريبٍ وشاهدي في امر الصديق والغريب هواننا اوكنا في موقع احدهما وهو عرضةٌ لخطر القتل لوددنا لو كان لنا من يدافع عنا والحال ان الناموس في ذلك موجبٌ حيث يقول عامل غيرك كما تود ان يعاملك فهواذًا يلزمنا ويحثنا على ان ندفع القوَّة با لقوة اذا لم نستطع بسواها ان ننقذ قريبنا من ايدي مفترسيهِ الظلمة

اما عن الثاني اي هل يحلُّ القتل مراعاةً للشرف والمقام فنجيب اذا أُريد بمراعة الشرف التصدي للبراز(١) فذلك مغالطةٌ

(١) والبراز هو قتالٌ محدودٌ في أينهِ وآنهِ وفي الاسلحة المعدَّة لهُ يتضارب بها عدوان وهما متبادلان بتعمّد احدهما حياة الآخر قد ادخلهُ في اقليم فرانسا البرابرة الشماليون منذ الجيل السادس للميلاد

وعكسٌ للمراد لان الشرف والمقام لا يتوقفان على البراز وليس هو منهما في شيءٍ

فحذارِ من ان يلتبس عليك اسم الشرف او المقام وحرمتهُ بذلك الوهم الباطل الوحشي الذي لا يقيس الفضل الاَّ بالبتَّار . أَجَلْ يدخل الشجاع ميدان المبارزة وهو شجاعٌ لكنَّهُ لا يخرج منهُ الاَّ وهو قاتولٌ مجرمٌ

ويا ترى بماذا يقوم هذا الوهم الباطل لعمري انما هو قائمٌ بهذا الزعم الخشن ذي الشطط وهو ان في الشجاعة مندوحةً عن سائر واجبات الالفة الاجتماعية فمن كان متصفًا بها وكان خبيثًا او محتالاً او نمامًا عدُّ متمدّنًا فطنًا كيّسًا لطيفًا وكأنَّ الكذب يضحى صدقًا والسرقة حلالاً والخيانة امانةً والحنث فضيلة متى امكن للمتَّصف بهذه الصفات ان يدفع عن نفسهِ بالبتَّار او بالنار وكأنَّ الاهانة لا سبيل الى كشف عارها الاَّ بالسيف والقتال وان الحق هو مع مَن تمكَّن من قتل مبارزهِ وان لا لومَ والحالة هذه على القاتل . ومن البراز ما يقترن بالرفق والفظاظة معًا فلا يُقصد بهِ القتل بل يُقتصر فيهِ على اهراق شيءٍ من الدم ويُسمَّى براز الدم . والفضل فيهِ لمن يتمكَّن من اجراء شيءٍ من دم مبارزهِ اولاً . فما لك ايها الحيوان المفترس وهذا الدم العلَّك تريد شربهُ والارتواء بهِ

ترى هل سمع قط عن ذوي الشجاعة الاقدمين المتمدنين انهم انتقموا عمّا أُسيء بهِ اليهم بالاقتتال الشخصي او بالبراز. فهل ارسل قيصر ينتدب قاطونًا او بومبيوس قيصرًا لميدان المبارزة انتقامًا لمَا لاحدهم على الاخر من الاذحال والاغتياب

وهل اكترث تيميستوكلوس القائد الاعظم في اليونانيين باهانةٍ انزلها بهِ عدوٌ لهُ متشامخٌ بل قال لهُ: اضرب ما استطعتَ والزم الاصغاءَ الى كلامي: فهذا كان برازهُ وقد خرج من ميدانهِ منتصرًا نصرَ النروض على الشراسة. وقد اقتفى اثرهُ اوريبيادوس والمشيخة اليونانية فحُصنت بذلك المملكة

وكيف يُدعى البراز موقعًا للفخر والشرف. فالشرف ليس بمتقلّبٍ ولا يُناط بأَينٍ وآنٍ واوهام باطلة ولا يغيب ثمَّ يحضر بل مقرّهُ الوحيد هو ابدًا قلب الانسان الحر وضميرهُ الغير المتراضي في القيام بفروضهِ. فالشعوب القديمة الاكثر استنارةً والاوفر بسالةً والاحسن فضيلةً بين العالم الوثني لم يستعرفوا البراز في شيءٍ فليس البراز اذًا حصنًا للشرف بل حيلةً منكرة بربرية خليقة بالينبوع الوحشي الصادرة عنهُ. فهاتِ نرى هل والحالة هذه يليق بالكيّس الاديب ان يتبع العادة المشومة الداعية الى وضع حياته او حياة قريبهِ في خطرٍ مبين ام هل الاولى بهِ ان يقاوم تلك العادة فتسموا

بسالتهُ في مقاومتها بقدر ما انها تنحطُّ في اتباعها . قال روسّو ان الفتى الحر الذي لا تاخذه في سيرتهِ لومة لائمٍ ولا نزالة في سلوكهِ انما ينفر من تلطيخ يديهِ بدما قريبهِ و بنفوره هذا يرتفع مقامه فتراه دائمًا مستعدًا لخدمة الوطن وحماية المسكين والقيام بالفروض الاكثر خطرًا والدفاع حتى الموت في كل الحالات العادلة والصوابية عمَّا هو عزيزٌ لديهِ . فخطواته في كل ذلك رصينةٌ ثابتة لان بسالتهُ حقيقية راهنة اذ هي مستندة على سلامة ضميرهِ وآيلةٌ لفخرهِ وكرامتهِ فلا يخشى عدوهُ ولكنهُ لا يسعى في ادراكهِ وما ذاك الَّا لانهُ يخشى ارتكاب الجريرة اكثر من خشيتهِ الموت ولان انفتهُ من ارتكاب القتل تصدهُ اكثر مما يصده الخوف من تطويح نفسهِ في خطر الموت فدع الاوهام الباطلة الذميمة الذليلة تحنق عليهِ بزهةً وها كل يومٍ من ايام حياتهِ المكرَّمة المشرَّفة انما هو شاهدٌ يدحض تلك الخزعبيلات البربرية . فليس البراز اذًا من الفخر والشرف في شيءٍ

ورُبَّ معترضٍ يقول قد أُهنتُ فاطلب كشف العار واذا لم ابارز احسب جبانًا فمقامي ينحط منهدمًا واضحى هدفًا لسهام المزدرين فلا بدَّ لي والحالة هذه من البراز فنجيبهُ لقد أُهنتَ فلا ريب في ان المهين ملومٌ وطلبك كشف العار انما هو صوابٌ وعدلٌ بيدَ انك عائش في بلاد متمدنة وما انت الَّا احد افراد تلك الالفة

المنتظمة فهل ليس هناك من يسهر على حفظ النظام وحراسة اهل الوطن وفحص الدعاوي ومنع التعدّي او كشف العار واقامة الحدود على المجرمين فجئ بدعواك الى المحكمة او التجئ الى الشريعة فانها تحمي تحت كنفها كل اعضاء الجسم الاجتماعي على حدٍّ سوا فلا تستثنى انت من حمايتها بل ان التجائك اليها هو دليلٌ على ثقتك بعدلها واقتدارها وهذه الثقة عينها تزيد الشريعة كرامةً وقوةً فلا تخشَ والشريعة لك سندٌ ضامنٌ كلَّ ترضية تبتغيها عن اهانتك فان كنت طالبًا كشف العار فعليك بالشريعة فانها خير الذرايع لنوال ما تطلب

اما ادعاؤك انك ان لم تبارز حسبت جبانًا فلا صحة لهُ لان التمييز ونور الصواب لازال عند الكثيرين فليس بين الانام المستنيرين والعاقلين حقًا من يحسبك جبانًا لانك ابيت ان تدعو خصمك الى المبارزة او لانك لم تجب دعواه اليها بل ان تروّض اخلاقك في ذلك يحسب من الجميع شجاعةً وقوّة نفسٍ فكيف لا والاهوآء لا تُضبط من دون تلك القوة فسلوكك يضحى موضوعًا للثناء من الجميع واعداؤك انفسهم القاصدون الطعن في شجاعتك ظاهرًا يشتركون في ضمائرهم في ذلك الثناء فهذه حقايق راسخة في سريرة النفس ومن كان لها طالبًا وجدها

ولنفترض مع ذلك ان الانام المتاخرين في علم الرياضة والادب والمكبلين بقيود الاوهام الباطلة قد خطأوا سلوكك وعابوه فماذا عليك . ترى هل يقوم رأيهم هذا مقام الرأي العام كلا: فان مقامك لايزال رفيعاً ولك من عوائدك الحسنة شهادة كافية انك لا تأبى بذل النفس دون القيام بفروضك وانك لم تمتنع من تعريض حياتك لخطر انقضائها فجاءة الا اداء لتلك الفروض . قال سالوست[1] ان الشجعان القدما كانوا يحفظون البغض والضغينة نحو اعداء الوطن فقط وما كانوا يغائرون ابناءه الا في الفضل والكرامة فاقتدِ انت بهم تنل فخراً وكرامةً

اما دعواك انك تخشى ان تصير هدفاً لسهام المزدرين المتهكمين اذا لم تبارز فجوابها لا باس عليك ان احتملت يسيراً حباً بالفضيلة اتراك تحسب الفضيلة لفظاً وهمياً لا يستحق ان يبتاع الاتصاف بها بيسير من الصعوبة والاحتمال ام لعلك لا ترضى ان تكون فاضلاً الا عندما لا تتكلف عليك فضيلتك شيأ

لكن هاتِ نرى ما هي حقيقة البلبال الذي انت بصددهِ فما ذلك الا هذيان بعض البطالين الاشرار الذين دأبهم لهوُ ذواتهم بمصائب غيرهم والسعي المتداوم وراء ما يقيت احاديثهم فهل ذلك

(١) مؤرّخ لاتيني ولد سنة ٨٥ قبل الميلاد

مما يستحق الالتفات اليهِ لعمري لو ان الفيلسوف والاديب يصيخانِ صغيًا في مباشراتهما العظيمة الى اقاويل الجهلا فما كانت حاجتهما الى العلوم والابحاث لانهما والحالة هذه لايتميَّزان بها عن رعاع الشعب في شيءٍ ومن العجب انك لاتجسر على مراعاة فروضك واصحابك واعتبارك الشخصي خشيةً من ان تُقرَّع بكونك ترهب الموت . فزن ما تخشاه بميزان العدل والصواب تجد ان في خوفك من تقريع كهذا جبنًا يفوق جدًا على جبنك وانت من الموت خاشٍ[1]

اذًا ليس التهكم ممَّا يجعل البراز مباحًا ولا يحط مقام الانسان اذا ادَّى فروضهُ ولا يطلب كشف العار عند الشعوب المتمدّنة الا بواسطة الشريعة وليس للقتال موضعٌ سوى ميدان الحرب لدفع العدوّ

في السرقة

ما كانت السرقة[2] لتُدعى سرقةً لولا حق التملك فهذا اذًا مفهومٌ من تلك وهي عبارةٌ عن انتهاك حرمتهِ

اما التملك فهو حق الاستيلا على خيرٍ ما وهو مبني على تسليم الصواب بهِ واحتياج الالفة الاجتماعية اليهِ

---

(١) الاديب روسّو

(٢) السرقة عبارةٌ عن سلب خيرات الغير ظلمًا ونية الاستيلا الدايم عليها ضدًا لارادة المالك الشرعي .

فلما شاء الباري تعالى ان يضع الانسان في الوجود اعطاهُ كلّ ما تمسّ الحاجة اليهِ لقيامهِ وسلّطهُ على الكرة الارضية التي وُضع فيها فالانسان والحالة هذه لداعي نوالهِ كلّ شيءٍ من لدن الله لا حقّ لهُ في شيءٍ بل عليهِ ان يؤدّي الشكر والحمد الجميل للمحسن اليهِ فالحقّ اذاً لا وجود لهُ الّا في نسبة الانسان الى اقرانهِ

فكلّ انسانٍ لهُ حقّ صريح بالقوت والكسوة الضرورية لقيام حياتهِ وحقّهُ هذا هو مستلزمٌ من مجرّد وجودهِ فلا يُخال انهُ يملك حقًا على خيرٍ غير هذا بل ان كلّ ما سوى ذلك من الخيرات قد كانت منذ البدء ملكًا مشاعًا للجميع لا يختصّ بواحدٍ دون آخر

غير ان الاحوال كانت كلّما تباعدت عن اصلها اعتراها التغيير فاخذ الانسان اولاً ان يقيم سياجًا حول حقلهِ ومسكنهِ ثم ان يمسك بعضًا من الانعام وغيرها من الحيوانات السائمة فيعتني بامرها و يقتات بلبنها ويكتسي بصوفها ثم احتفر على مسافةٍ يسيرة من منزلهِ خندقًا حول بقعةٍ قد نبتت فيها الاشجار المثمرة الجميلة وهناك شرع ان يزرع بذاره و يقتطف ثمرهُ في الحصاد فكان والحالة هذه كلّ قادرًا ان يتخذ لذاتهِ حصّةً من الكل المشاع ويعتني بها مستوليًا عليها فاينما اتجهت كنت تشاهد تربةً جيّدة وميدانًا متسعًا لم يكن يعوزهُ الّا عددٌ كافٍ من البشر يقوم بفلاحتهِ

فالاتعاب الاولى والاعتنا الاول كان يقوم مقامَ حقٍ وهذا الحق هو جليٌّ جدًّا بحيث يجعل واضع اليد الاول بمجرَّد اتعابهِ واعتنائهِ بما هو في حوزتهِ مالكًا ومستوليًا معًا فمراعاةً الاستيلا بسلام والتمتع براحةٍ بحق التملك قد اعتاد المتجاورون على حرمة ذلك الحق ثم ان المبدا القائل لا تعاملنَّ غيرك بما لا تود ان يعاملك بمثلهِ كان كافيًا لضمانة حق التملك اذًا هذه الوصية الطبيعية والمنزلة معًا هي اساس ضمانة الملك وحرمتهُ ولولا هذه الاحتياطات لَما كانت الهيئة الاجتماعية لتقوم ابدًا ولو لم يتعرَّض الاقتناع الباطن ومراسيم الضمير لمصادمة الطمع او الحاجة الناشية عن قلة التدبير لما امكن ثبات الهيئة الاجتماعية او دوام حسن المعاشرة بين البشر. لانهُ متى سلَّمنا للقوي بحق التغلُّب على ملك الضعيف والاستيلا على خيراتهِ أبحنا القتال المتداوم بين البشر وادينا بالخراب العام وسلَّطنا كلَّ فردٍ من الجنس البشري على عمل ما يشاء للاستيلا على خيرات قريبهِ والحال لا قيام لالفة بين مبادي كهذه اذًا لا الصواب فقط بل شروط الألفة ايضًا تقتضي عضد حق التملك

ثم انهُ مع توالي الزمان وتواتر الاعتنا او الصناعة او الفضل الشخصي او الظلم نفسهِ اخذ قومٌ من البشر في توسيع دائرة املاكهم وقومٌ آخرون لداعي كسلهم وتهاونهم وعدم ارتياضهم او لضعفهم اخذوا

يرجعون القهقرى ويفقدون املاكهم فكان نتيجة ذلك اختلافُ احوالهم وهذا التباين نراه ايضًا في تركيب ابدانهم واختلاف اخلاقهم

ولما كان الابن مشتركًا مع ابيهِ في وحدة الحال معنى حقَّ لهُ طبعًا ان يرث حقوق ابيهِ وزِد على ذلك عدالة هذا الزعم وهو ان ارادة الاب انما هي ترك خيراتهِ الى بنيهِ .

وكلَّما توغَّلت الأُلفة الاجتماعية في القدمية كانت تزداد كمالاً وترسم شرائع منها ما هو للأَرث ومنها ما هو للحرمان منهُ فجاءت تلك الشرائع الوضعية مطابقةً لضمانة حق التملك المستند على الناموس الطبيعي القائل لا تعاملنَّ غيرك بما لا تود أن تعامل بمثلهِ ولولا ذلك لما قامت الأُلفة فاذا تقرَّر ذلك ينتج منهُ ما ياتي

ويراد بهِ ان كل استيلاء غير عادلٍ على خيرات الآخرين بقصد الاستحواذ عليها خلافًا لارادة المالك الشرعي هو تعدٍّ بيّنٌ على الناموس الطبيعي ومخامرةٌ على الالفة ومخالفةٌ مضرَّةٌ للشرائع الوضعية فالسرقة اذًا محرَّمةٌ في ذاتها لانها شرٌّ في ذاتها

فمرتكب السرقة يلتزم بالرد والتعويض وما لم يتم هذا التعويض فهناك مخامرةٌ دائمة على المسروق منه وانتهاكٌ متواصل لحرمة حقوقهِ والاولى ان يقال ان هناك سرقةً دائمة

ورُبَّ معترضٍ يقول اذا كانت السرقة تعديًا على الناموس

الطبيعي فكيف جاز لبني اسرائيل ان يسرقوا المصريين

الجواب ان الظن بان السرقة عن امر الله ممكنةٌ هو حماقة ومن تفوَّه بذلك لايستحق جواباً . فمستحيلٌ ان يامر الله بالسرقة كما انهُ مستحيلٌ ان يناقض الله نفسهُ غير انهُ تعالى لكونهِ سيد الكائنات المطلق فهو قادرٌ اذ ذاك ان ينقل حق التملك ممَّن يشآء الى من يشآء وهذا ما صنعهُ جلَّ شانهُ عندما امر بني اسرائيل ان يستعيروا امتعة المصريين لياخذوها معهم فبذلك قد انتقل حق تملك تلك الامتعة الى الاسرائيليين . وان قيل ما الشاهد في صحَّة هذا الانتقال اجبنا هو المعجزات المكتملة عن يد موسى في حق الاسرائيليين اذ لا شك في انهُ تعالى لم يكن ليصنع الآيات في حق قومٍ سارقين اذاً بطل القول ان الاسرائيليين سرقوا المصريين واستنتاجاً مما صنعهُ بنو اسرائيل ان السرقة لا تضادُّ الناموس الطبيعي انما هو استنتاجٌ مخالفٌ الراءي العام والصواب معاً .

اما الوصية الثانية التي مرَّ ذكرها في ابتدا هذا الفصل وهي الوصية الآمرة فلا ينطبق حكمها على كلٍّ من البشر على السوآء فواجبات الجندي مثلاً تختلف عن واجبات التاجر وهلمَّ جرًّا ثم انها اي الوصية الآمرة لاتكون ملزمةً دائماً خلافاً للوصية الناهية فانها دائماً ملزمةٌ مثال ذلك ان القتل لايحل الاَّ للدفع عن النفس

ومثلهُ السرقة فهي محرَّمةٌ مطلقًا اما التصدّق فقد يصح الامتناع منهُ في احوالٍ شتى لان المراسيم الآمرة ليست بملزمةٍ في كل الاحوال

فالمحبة هي رأْس المراسيم الآمرة لان البشر جميعًا خليقة الله وكلهم يشتركون بوحدة الطبيعة وهم اولاد ابٍ واحد فكلهم اذًا اخوةٌ ويجب على الاخوة ان يحب احدهم الاخر. فالمحبة تغير الفهم وتقوّي العزيمة وتمرّن القلب البشري في ممارسة اسمى الفضائل والمناقب وحيث لاتكون المحبة فالفهم يظلم وأُثرة النفس تزيد فيضحى الانسان ماديًا لان اشرف الصفات الانسانية قد انتفت عنهُ

ولما ظهرت الديانة المسيحية وجدت العالم خاليًا من المحبة لان الرذائل التي كانت مستولية على القلب البشري قد ازالت منهُ هذه المنقبة المكنونة فيهِ وكاد حب القريب ان يكون غير معروفٍ ولذلك ما كنا نرى في العالم الوثني الَّا مستأسرًا واسيرًا وسيدًا ورقيقًا. فهنا ك تعاسةٌ وليس من يشفق وظلمٌ وليس من يرحم فلما مدّت الديانة المسيحية يدَ الاغاثة نحو المحبة رسمت على البشر فروضًا تختلف باختلاف احوالهم وشان كلٍ منهم باعتبار نسبتهِ الى ذويهِ اواهل بيتهِ والى السياسة والى الجمهور

البحث الاول

في ما يجب على الانسان لذويهِ اي اهل بيتهِ

ان شان الانسان باعتبار نسبتهِ الى ذويهِ هو عبارةٌ عن كونهِ

أما عزبًا او والدًا او ابنًا اوسيدًا او خادمًا

عزوبة العزب[1] انما هي حالة امساكٍ حميد وهذه الحالة في حدّ نفسها لم تنكرها وصيةٌ او ناموسٌ ولا تتعدّى على الحقوق الشخصية في شيء فمن اختارها فقد تصرّف بحسب حريتهِ وهذا اوضح من ان يُبيَّن فالعزوبة الخالصة اذًا جائزةٌ في حدّ نفسها

ولا يسوغ للجمهور التشكي منها الاّ اذا اضرّت بهم والحال ان العزوبة الخالصة وهي المرادة هنا فضلاً عن انها لا تضرّ بالجمهور قد جأتهم بكثيرٍ من الفوائد وشاهدي هو لجنات المواسات الرهبنات المسيحية. الكهنة الكاثوليكيون فلوكان هولآء مكبلين باثقال العيال يقلقهم الاهتمام بمن يلوذ بهم ولهم من تربية اولادهم والامتياز لهم شغلٌ شاغل فهل كان ممكنًا لهم والحالة هذه ان يقوموا باعباء الجمهور بالاعتنا المطلوب كما يفعلون الان فالعزوبة اذًا لا تضرُّ بالجمهور بل تنفعهم

هذا وان النفس التي تكون في حال العزوبة مجرّدةً من كل شهوةٍ دنية تتصرّف ملوَّ التصرف في قواها العقلية وتتقلب بها كيف شاءت وكذلك الجسم وهو في حال العذوبة غير خاضع للنحول السريع يخدم النفس الى امدٍ طويل وديعًا مطيعًا فبالنظر

---

(١) ومن المعلوم ان العزوبة هي حالة الانسان الغير المرتبط بعقد زواجٍ

الى هذه الاعتبارات ايضاً نرى العزوبة تفضل الزواج فهي حالةٌ اكمل منهُ

ورُبَّ معترض يعترض

ان العزوبة مخالفةٌ الكتاب الالهي حيث يقال في العدد ٢٨ من الفصل الاول للخليقة: انميا واكثرا: وفي العدد ١٨ من الفصل الثاني: ليس يحسن ان يكون الانسان وحدهُ فلنصعنَّ لهُ قريناً على صورتهِ:

ثم لو كان خدام المذبح متاهلين لكانوا بتحليهم بالفضائل الوالدية اضافوا مثلاً حسناً الى الامثال الحسنة الناشية عن حسن سيرتهم ولصار اهل بيتهم قدوةً يقتدي بها سائر اهل البيوت وزد على ذلك ان كهنة الكنيسة اليونانية قد أُحِلَّ لهم التاهل وان الاقدمين انكروا العزوبة فعن ذلك نجيب

اولاً ان الآية التي يقال فيها انميا واكثرا والتي يقال فيها ليس يحسن ان يكون الانسان وحدهُ لاتضادَّان العزوبة ولاتنكرانها عندما لاتكون العزوبة مضرَّةً بنمو الجنس البشري وكل من تروَّى في المسالة وعرف نية القائل والمواقع الداعية الى قولهِ ومعنى هذا القول يرى صريحاً صحَّة ما قلناه فالباري تعالى اراد نمو الجنس البشري وتكاثره بواسطة الزواج لكن هل تدعو الضرورة لبلوغ

هذه الغاية الى اشتراك كل فردٍ من افراد الجنس البشري بهذا النمو من غير استثناءٍ لعمري ان ذلك بعيد عن التصديق و واقع الحال خلافهُ لان العالم والحالة هذه مكتفٍ من نمو الجنس البشري وقد كثر عدد العاجزين عن الزواج طبعاً

وعندما انزل الخالق الآيتين المشار اليهما فانما قصد بهما الانسانين الاوّلين اذ لم يكن في العالم انسانٌ سواهما وعليهما كان يتوقف نمو الجنس باسرهِ فتكاثرهما ونموهما اذاً كان واجباً واليهما خصوصاً كان القول الالهي متجهاً لا الى عامّة الجنس البشري من غير استثناء بل بالعكس يستفاد هذا الاستثناء من ذات الآية الالهية فانها وصيةٌ آمرة ومجرّد كونها آمرة ينفي عنها صنعة الشمول العام الذي هو شان الوصايا الناهية و بالتالي فليست ملزمةً في كل الاحوال ولكل فردٍ من الانام فتبيَّن اذاً انهُ لا شيء من النصوص الالهية ولا المواقع التى دعت الى رسمها ولا نية من اشترعها يجوّز لنا لدى التروّي والتبصر ان نستنتج ان الباري تعالى قد حرَّم العزوبة بما اعلنهُ في الآيتين المذكورتين آنفاً

نجيب ثانياً لو كان خدام المذبح متأهلين وافترضنا انهم متحلون بالفضائل الوالدية فلا تقوم فضائلهم هذه مقام فضائلهم الشخصية في حالة العزوبة وفي الغالب يكون بنوهم كبني عالي الحبر (١) فمجرَّد

(١) سفر الملوك الاول الفصل ٢

انكار هذا المرسوم الحميد على التهذيب الكاثوليكي ليس لهُ ما يسوّغهُ والقول بان الكهنة بزيجتهم يضيفون الى شرف تكهينهم شرف افادتهم الجمهور انما هو محض زعم لان الكاهن بدلاً من ان ينفع الجمهور بزيجتهِ يكون هو وعيالهُ مع سائر احتياجاتهم ثقلاً على الجمهور لانهُ بدلاً من ان يتفرَّغ لخدمة الجمهور وهو خالٍ من كل عايق او رابطٍ ارضي يضطر وهو متزوّج ان يشتغل عنهم بمراعاة خير نفسهِ وهَبْ انهُ لم يلتفت الى خير نفسهِ فلا بدَّ لهُ مع ذلك من ان يُعنى بخير عيالهِ واللائذين بهِ فزيجة الكهنة اذاً هي ضررٌ عام للجمهور

نجيب ثانياً ان الكنيسة اليونانية في القرون الستة الاولى من التاريخ المسيحي كانت تحتم على الكهنة بالعزوبة فان كانوا متأهلين قبل قبولهم درجة الكهنوت حتمت عليهم باعتزال نسائهم بعدها[1]

اما الكنيسة اللاتينية فقد جرت منذ ابتدائها على سنن واحدٍ في عزوبة الكهنة وفي مجمع قرطجنَّة الثاني قد رُسم ذلك كأنهُ آتٍ من من عهد الرسل فقيل: كل من علم ان الكهنة والانجيليين والرسائليين غير ملتزمين بحفظ العزوبة وان الزواج مباحٌ لهم فليحسب مشاقاً[2] ولا ينتج من زيجة الكهنة اليونانيين سوى انهم قد

(١) توما سيّن في التهذيب الكنائسي

(٢) حسبما جاء في مجمع سانس في الجلسة الثامنة لعام ١٥٥٨

عدلوا عن النهج القديم الذي كانت عليهِ الكنيسة

نجيب رابعًا ان القول ان القدما قد انكروا العزوبة باطلاق اللفظ هو تعميمٌ لاصحة لهُ لان كهنة ايسيس عند المصريين كانوا ملتزمين بحفظ العفة والعذارى اللآتي كنَّ يخدمنَّ الشمس عند الفرس كنَّ ملتزماتٍ بالعزوبة ثم ان كهنة آثينا وتلامذة ديوجانيس وبعضًا من اتباع فيتاغوروس وبالجملة كل من كان مكرَّسًا لخدمة الهةٍ ما كان غير مرتبطٍ بزواج وقد كان في ثراكيا (احدا اقاليم مملكة اليونان) شركةٌ تسمى شركة العزَّاب اما خادمات المذبح الرومانيات وعذارى جزيرة سين في غاليا (فرنسا القديمة) فخبرهنَّ اشهر من ان يُذكر ولا ينكر ان ليكوركوس[1] قد طعن في العزوبة واهل سبارطا كانوا يضطهدون من كان عزبًا ومجلَّة شرايع يوليانوس حتمت باقامت الحد على العزَّاب لكن ان سألت لمَ ذلك اجابك اوغوسطوس قائلاً لان العُزَّاب لم يقصدوا وقتئذٍ صيانة نفوسهم بل اطلاق العنان لشهواتهم وان يتمتع بها آمنين من ان يتكدَّر صفاوها بر باطات الزواج فهذه العزوبة اذًا لا تدلُّ الاَّ على فساد الاخلاق وقد قال مونتسكيو ان منذ ابتداء الفساد في الاخلاق قلَّت الرغبة في الزواج فاضحت العزوبة لكثيرين ميدانًا يُطلق فيهِ عنان

(١) المشترع اليوناني سنة ٨٨٤ قبل الميلاد

الشهوات فالقدماء اذًا لم ينكروا العزوبة وانما انكروا سوء استعمالها فلا ينتج من ثمَّ انها منكرة من الطبيعة

الحالة الثانية للانسان باعتبار نسبتهِ الى اهل بيتهِ هي الزيجة وانما هي حالة يترتب عليها فروض كثيرة ناشئة عن هذه القضايا الثلاث وهي وحدة الاقتران اي ان يكون الرجل ذا امرأةٍ واحدة والامرأة ذات رجلٍ واحد . وعدم انفكاك عقد الزواج . والمحبة المتبادلة بين الزوجين

فاولاً ان غاية الزواج هي نمو اهل الوطن وازديادهم تمدنًا وتقدمًا ثم سلامة الالفة وشرفها والحال ان الجنس البشري قد نمى نموًا لم يبقَ معهُ داعٍ الى تعدُّد الزوجات كما كانت العادة قديمًا فاضحى ذلك في زماننا هذا ضررًا للجمهور وهذا بينٌ لكل عاقلٍ وزد على ذلك انهُ عدا ثقل الاهتمام بلوازم هذه الحيوة فالعناية الواجبة على الاب بمن يلوذ بهِ لا بد من ان تتناقص كلما ازدادت العلاقات وتشعبت الموضوعات التي تطلبها ولما كان مستحيلاً على الاب ان يقوم باعباء عيالهِ المتنوعة ويقسم محبتهِ وحنوهِ بين كل منهم على التساوي لم يكن هناك بدٌّ من الغيرة التي يتولد عنها بغضٌ شديد وانقسامات مشككة وخصامات مستمرة وهذه كلها تتأصل في اهل البيت ناشية عن تعدُّد الزوجات ولا تزال نامية حتى يلحق ضررها

بالجمهور عموماً فتقوّض الأسس المبني عليها ائتلافهم وتهدمها

قال المحقق بوفون ان نسبة عدد الذكور الى عدد الأناث انما هي كنسبة عدد ١٦ الى عدد ١٥ وارتأى العلاّمة برجيير ان نسبة الذكور الى الاناث هي كنسبة عدد ١٣ الى عدد ١٢ فما الذي ينتج من هذه الفذلكة سوى ان الخالق قد رسم بحكمتهِ وحدة الاقتران على الناس اي ان يكون الرجل ذا امرأةٍ واحدة والامرأة ذات رجل واحد اذاً وحدة الاقتران واجبةٌ

ثانياً ان عدم انفكاك عقد الزواج هو فرضٌ يقضي بوجوبهِ نور الصواب وخير المتعاقدين ومصلحة الجمهور اجمع . فهل يليق ان يفترق الزوجان وهما مكبلان بثقل الشيخوخة وادوائها بعد ان يكونا قد عاشا معاً في زمن الشبيبة متمتعاً احدهما بصحبة الاخر ومن ذا يربي اولادهما ويدربهم على الدخول في سبيل هذه الحيوة ان الاولاد كما قال احد الفلاسفة هم كجاملةٍ وثيقة يربط كلاً من الوالدين بالاخر وهم لنا بمنزلة حجة لا تدحض على انكار الطلاق لان اشتراك الزوجين في محبة اولادهما لا بدَّ من ان يقرّب احدهما من الاخر. فالطلاق فضلاً عن اضرارهِ باهل البيت تلتحق نتائجهُ الردية بالجمهور وتضرُّ بهم

الاَ ترى انهُ يعسر على ابن ان يكون من كرام وطنهِ وان يحسن

القيام على اهل بيتهِ ويحبهم اذا كان لسوء حظهِ قد شبَّ وتربى في وسط خصامات والديهِ ومشاجراتهما اليومية ثم عاين اخر الامر طلاقهما. وماذا يُقال في التحجب والتمرمر والبغض الناتج عن الطلاق بين اهل كلا الزوجين واقاربهما معًا. فالطلاق اذًا مضرٌّ بالجمهور كاضرارهِ باهل البيت. والنظام الجاري عليهِ ائتلاف البشر ينكرهُ ونور الصواب يبيّن فسادهُ وخير المتعاقدين ينافيهِ. فعقد الزواج اذًا لا يقبل الانفكاك[1]

ثالثًا اذا تقرَّر ان عقد الزواج لا يقبل الانفكاك واعتبر ما في حالة التاهل من المصاعب والمحن والمصائب التي لا مناص منها جاز لنا ان نسال سوال منكر هل يوجد والحالة هذه لتخفيف ثقل هذا النير وتلطيف مرارتهِ دواءٌ انجع من تحابّ الزوجين واسترسال احدهما الى الاخر ومراعاتهما شروط الوفا وحسن المعاشرة والتودُّد متواترًا. فيجب على القرينين اذًا ان يصفي كلٌّ منهما المحبة للاخر وينزها ودادهما عمَّا يشوب

ومما تقدَّم ينتج جليًا ان اختيار قرينٍ او قرينةٍ يشترك احدهما

---

(١) ان الطلاق لم يدخل عند اليهود الَّا متاخرًا وكان دخولهُ بمنزلة شرٍّ اصغر اما عند الرومانيين فكارفيليوس هو اول من ظاهر امراتهُ سنة ٢٠ قبل الميلاد

مع الاخر في حمل اثقال هذه الحيوة ومصاعبها والتمتع بافراحها هو
من اهمّ الامور التي تقتضي الدقة واعمال الفطنة وليس في اختيار
كهذا قائدٌ او ضمين اكثر امانة من وجود المبادي الدينيّة الكاثوليكية
راسخةً في من يقع عليهِ الاختيار لان من لايكون امينًا نحو الخالق
لاينتظر منهُ ان يكون امينًا نحو الخليقة وزد على ذلك انهُ لايوجد
عقدٌ يقتضي شدّة الحقانية والعدالة في ما يتعلق بالمهر والصداق
كعقد الزواج والاَّ فما اعظم الندم والاسف الذي يحيق بالذي
يرى نفسهُ بعد ارتباطهِ بواسطة ذلك العقد المقدس انهُ قد ارتبط
مع محتالٍ لاخلاصَ لهُ منهُ

الحالة الثالثة للانسان باعتبار نسبتهِ الى الاهل هي كونهُ والدًا
فالوالدون يلتزمون بتربية بنيهم تربيةً طبيعيّة وادبية وعقلية

فالتربية الطبيعية هي ان الوالدة تغذي ولدها والوالد يذبُّ
عن ابنهِ ويعتني بنمو قواه الطبيعية وترويضها وهذه فروضٌ قد
رسمتها الطبيعة فالحيوان نفسهُ لايكلف غيرهُ بغذاء رضعانهِ ومامن
حيوانٍ الاَّ ويذبُّ عن جرائهِ

اما التربية الادبية فهي حسن الاخلاق والاستقامة وحفظ
الكرامة ولما كانت التربية المسيحية وحدها موصلة الى التحلي بهذه
الفضائل وكان وجود انسانٍ مستقيم من غير ديانةٍ اندر من بيض

الا نوق اللهم الّا ان يكون من سذاجة القلب بمكانٍ خارقٍ للمعهود وجب اذ ذاك على الوالدين ان يمرّنوا بنيهم منذ نعومة اظفارهم في مبادي الديانة المسيحية وان يزرعوا في ضمائرهم بذار التقوى ويجتهدوا في نموهِ وان يحرّضوهم على التخلّق بالاخلاق الحسنة وحفظ الاستقامة والكرامة وليعلم الوالدون ان لابدّ لهم للنجاح في ذلك من ان يكونوا قدوةً لبنيهم لان البنين يرتشدون بما يعاينونهُ من الآبا ولاغروَ ان يحذو الفتى حذوَ والدهِ فايّ حرصٍ لا يُطلب والحالة هذه لصيانة الابناء عن كل فعلٍ وقولٍ او صحةٍ من شانهِ ان يكدّر نقاوة ضمائرهم

اما التربية العقلية فهي ان يثقّف ضمير الولد في معرفة ما يحتاج اليهِ للقيام بواجباتهِ تبعًا الى دعوتهِ ومقامهِ في هذه الحيوة فليختلف في ذلك الفاعل عن خادم السياسة والكاهن عن الجندي وهلمّ جرًّا

الحالة الرابعة للانسان باعتبار نسبتهِ الى الأهل هي كونهُ ابنًا فاخص الفروض الواجبة على الابن لمن اعطاه الحيوة هي الحب والحرمة والمعروف والطاعة لان الوالدين هم اوّل المحبين لنا في هذه الحيوة ولهم علينا الفضل المتقدم وصفاوتهم بنا لاانقطاع لها فهم عضدنا الوحيد بعد الله تعالى . فان أبينا وفاءَ الفرض المتوجب

علينا لمن لهُ هذا الحب والحفاوة بنا او تغافلنا عن احتياجاتهِ او رفضنا نصائحهُ الابوية كنا من اعظم المجرمين . فسلطة الوالدين اذًا تقتضي طاعةً وحفاوتهم معروفًا وحنوهم حبًا

الحالة الخامسة للانسان هي كونهُ مولى . فعلى المولى ان يُعنى بصحة خدامهِ ويرشدهم بلياقةٍ ويكون لهم مثالاً حسنًا ويهتمّ بامرهم ويطرد من كان منهم مصرًّا على عقيدةٍ فاسدة وخصالٍ ردية فهذه فروضٌ مركَّبةٌ في القلب البشري ومن طلبها هنالك وجدها وهي مما لابدَّ منهُ لقيام ائتلاف الناس ومما تقتضيهِ الديانة وقد قال رسول الامم : من لم يكن معتنيًا بخاصتهِ لاسيما بخدامهِ فهو شرٌّ من الغير المؤمن :

الحالة السادسة للانسان هي كونهُ خادمًا فعلى الخادم اكرام مولاه والامانة نحوهُ والطاعة لهُ بغيرةٍ وخضوعٍ ومن البيّن ان الخادم لو كان مخدومًا من غيرهِ لأَوجب عليهِ تادية كل هذه الفروض [1]

(١) ان الخدام على رتبتين احداها خدامٌ مستاجرون وهم الذين قد آجروا انفسهم الى أمدٍ ما معيّن او طول حياتهم فهولاء لم يزل في امكانهم فسخ هذا العهد او تغييرهُ على اصول مقرَّرة في احوالٍ معينة وهم قادرون وان كانوا خدامًا ان يمتلكوا عقاراتٍ وان يتصرفوا بها وان يتمتعوا بالحقوق المدنية كلها
والثانية خدامٌ ماسورون وهم الذين دخلوا في رقّ العبودية فليس لهم ملكٌ

البحث الثاني

في ما يجب على الانسان للمملكة او السياسة

لايخلو الانسان في المملكة من احدى حالتين اى إما ان يكون سائسًا او مسوسًا ولصحة الوقوف على ما يجب عليهِ فيهما يقتضي البحث والتروي في اصول الالفة الاجتماعية وفروعها المتنوعة وفي

خاص بهم ولا في امكانهم ان يعتقوا انفسهم او يغيروا شروط خدمتهم ولمواليهم حق التصرّف بهم من بيعٍ واستبدالٍ وما شاكل ذلك ويُدعى هولآء الخدام اسرى او عبيدًا . وللاسر من حيث نسبتهِ الى المولى او الآسر والى العبد او المأسور حالتان وهو في حال نسبتهِ الى الآسر قد يكون جائزًا ما دام المولى مراعيًا لعبدهِ كلّ الشروط التي تقتضيها الانسانية ففي حربٍ عادلة قد يجوز اخذ الاسرا وكم من المجرمين يحكم عليهم بالسجن الدايم فمثل هولآء كيف لا يصحّ ان يستخدموا كالاسرا ونحن نعلم يقينًا ان حالة الأسر بالشروط العادلة تفضل حالة السجن الدائم

اما الأسر في نسبتهِ الى العبد او الاسير قد يكون طوعًا او كرهًا فهو طوعيٌّ عندما يعدل الانسان من تلقآء نفسهِ عن حريتهِ لغيرهِ فينتمي الى اهل بيتٍ ما ويخدمهم لينال منهم ما يكفي لمعاشهِ بحسب اللياقة وهو اكراهيٌّ عندما يجبر المرء على ان يكون اسيرًا وان كره فهذا الاسر قد يكون ملزمًا وعادلاً اذا كان نتيجة حربٍ عادلة (وهنا يلزم مراعاة شرائع الامم المتمدنة واصطلاحاتها بحرية) او كان مبدلاً من قصصٍ مستوجبٍ عدلاً او كان قضآء لدينٍ عادلٍ الاّ عندما يتجاوز المولى حدود الانسانية . فاذا سآء تصرّف المولى الشرعي حتى ينافي الحقوق الطبيعية او الادبية صح للعبد او الاسير ان يعتق نفسهُ من رقّ مولاه وان يحافظ على الشرف الانساني وقل كذلك في من كان اسرهُ غير عادل بوجهٍ من الوجوه وهذه من البديهيات التي يشهد بصحتها الصواب

اصل السلطة ووسائط اكتسابها وفي ما تميز بهِ السلطة العليا منفردةً عمَّا سواها

البحث الثالث

في اصول الألفة الاجتماعية

ان الانسان الاول قد ترأَّس على اهل بيتهِ لان الحق الطبيعي وحق حفظ الذات وما يُناط بها قد خوَّلهُ سلطةً كافية لسياسة اللائذين بهِ[1] فصار بهذا الحق مرشدًا لمن يلوذ بهِ ومحسنًا الى المستحقين ومنتقمًا من الفاجرين وقاضيًا في كل دعوى فوجب لهُ اذ ذاك الحب والكرامة والحرمة من ذويهِ

ولما مات هذا الاب والرئيس معًا اخذت الاحوال ان تظهر على هيئةٍ مختلفة فبنوهُ الذين بلغوا اشدَّهم وكانوا قبل موت ابيهم غير مالكين الحقوق الشخصية الكافية لانعتاقهم من سلطة ابيهم صاروا بعد موتهِ روءساء على عيالهم الخاصة بهم وامتلك كلٌ منهم على اهل بيتهِ تلك السلطة التي كانت لابيهِ قبلهُ غير ان هذه السلطة لم تتجاوز اهل البيت بل كان كلُّ ربِّ بيتٍ مترئسًا على ذويهِ ولا سلطة لهُ على اهل بيت الاخرين من اقرانهِ لان كلاًّ كان

---

(١) فامرٌ بيِّن ان الباري تعالى لما اراد قيام الالفة اعطى الانسان كل الحقوق الكافية لتاليفها وحمايتها ودوامها

مستقلاً بنفسهِ او مستبداً وغير مرؤُوسٍ من رئيسٍ اعلى

وكان البشر وهم في هذه الحالة يزدادون عدداً ولم يكن جميعهم من اهل السلام بل كان بينهم اشرارٌ وكانت الوحوش كذلك تزداد عدداً حتى خيفَ منها على الجنس البشري وزِد على ذلك انهُ لم يكن كلُّ اهل بيتٍ قادرين بمفردهم على سد احتياجاتهم الاَّ بصعوبةٍ كلية لان تفرُّدهم عمَّن سواهم كان يعدمهم منافع جمَّة ويعرضهم لمخاطر شتى فاشعروا من ثمَّ بضرورة الاتحاد والتكاثف مع اقرانهم ليحصلوا على تلك المنافع ويامنوا هاتيك المخاطر ولكيما يستتبُّ لهم ذلك على وجهٍ منتظم مست الحاجة ان يختار اهل هذه البيوت المتكاثفة رئيساً واحداً وان يؤلفوا تحت رياستهِ جسماً سياسياً ذا انتظامٍ ما جلَّ او قلَّ[1] وكان هذا الرئيس في الغالب ربَّ بيتٍ متعدِّد الاهل يجتمع حولهُ بنوهُ . فهذه وان كانت اموراً افتراضية الاَّ ان الآثار القديمة ونور الصواب يؤيد صدقها. فهذا هو الاصل الذي نشأت عنهُ الالفة الاجتماعية ثم انها وان كانت قد تنوَّعت وتقلبت اطواراً واشكالاً شتى لم يزل فيهـا شيءٌ قلَّ اوجلَّ من شاكل أُلفة اهل

(١) يراد بالجسم السياسي انضمام عددٍ كثير من الانام تحت وحدة السلطة السياسية حبًا بالدفع عن النفس وحماية الذمار

البيت لانها هي القياس الابتدائي الطبيعي لكل أُلفة(١)

البحث الرابع

في اختلاف انواع الالفة

ان الالفة من طبعها ان تجذو حذوَ سياستها فالسياسة انما تكون ملكية وهي ان يكون زمام السلطة بيد شخصٍ واحد او مشيخة وهي ان يكون زمام السلطة بيد اعيان الشعب او نوّابهِ او جمهورية وهي ان يكون زمام السلطة بيد الشعب نفسهِ او ممتزجة اي ان تكون السلطة مشتركة وهي نتيجة تحالف بعض الاجسام السياسية واعتمادها على القيام معًا بواجبات السياسة

وفي كلٍّ من هذه الانواع السياسية ما يحسن وما يقبح وافضلها كما ارتاءَى المحقق بوب ما جرى في وضعه بالعمل على نهج الاستقامة والامانة

فالسلطة الملكيَّة تأْخذ هيئتها عن الطبيعة مبتدئةً من سياسة اهل البيت كما تقدَّم لانهُ ان كان الملك اهلاً بالحق لهذه التسمية فهو ابٌ لرعيتهِ ويسوسها كسياستهِ اهل بيتهِ

وينحصر كل اقتدار السياسة الملكية وتدبيرها في يد شخصٍ واحد وهكذا يكون كل شيءٍ متحركًا من محركٍ واحدٍ جاريًا نحو غاية

(١) على انهُ لم توجد حالةٌ في الطبيعة قط كان فيها البشر مستبدين لا سلطة لاحدٍ عليهم

واحدة وليس هناك محركات متضادة تجاذبه فتوقف جريه ولا يمكن تصوُّر سياسة اكثر قوَّةً من السياسة الملكية ولا جاكما امضى عزيمةً من الملك"[1]

وهذا النوع من السياسة فضلاً عن كونهِ طبيعيًا هو الاقرب الى الاصل الماخوذ عنهُ اي سياسة اهل البيت وقد ذهب بعض العلماء المحدثين الى ان هذه السياسة تكون ضروريةً لنجاح المملكة اذا كانت الامَّة غنيةً وذات ثروةٍ وافرة لان فخخة الملوك وابهتهم مهما كانوا مقتصدين لابدَّ ان تنفع تجارة الامَّة وتفتح لها سبلاً كثيرة للربح والكسب وكذلك عندما تكون المملكة متسعة وممتدَّة لانهُ حينئذٍ يسهل تبليغ ارادة الملك الى كلٍ من الرعايا او الى الامَّة من غير تغيير او مخالفةٍ على يد عددٍ قليل من الحكام الامنا النائبين عنهُ في كلٍ من اقاليم المملكة

ورُبَّ معترضٍ ان يقول ان خير الملك يقتضي ان تكون الامَّة دائمًا في حالة الضعف والتعاسة حتى لايتأتى لهامقاومتهُ

فالجواب انهُ يعسر علينا ان نصدق ان من كان عاقلاً وخاليًا من روح الغرض يعترض اعتراضاً كهذا او يظن ان هذه صعوبة لاتحل . فهل وجد قط شعبٌ ضعيفٌ وتعيس الى درجةٍ قصوى

---

(١) روسّو

تمنعهُ عن مقاومة ملكهِ الا ترى انهُ مهما كان ضعف الشعب وتعاستهِ فعدد المسوسين يفوق كثيرًا على عدد اهل السياسة فالشعب اذًا قادرٌ دائمًا ان يقتضّ سلاسل السياسة بايسر مرام. فقول المعترض اذًا ان خير الملك يقتضي ضعف الشعب وتعاستهُ انما هو قولٌ لا يؤْبَه بهِ جدًّا

والاصحّ ان يُقال انهُ لما كان اقتدار الملك بشعبهِ وكان الشعب رصينًا وخاضعًا للشريعة كان خير الملك قائمًا في ازدياد عدد شعبهِ ونجاحهِ واحترامهِ الديانة وتخلقهِ بالاخلاق الادبية

غير انهُ اذا كان الملك معتوهًا فيقام عوضهُ نائب وانما هذا عارضٌ يزول بموت الملك ومثلهُ الملك العاتي فان حياتهُ قصيرة ويندر جدًّا ان يكون خليفتهُ عاتيًا ايضًا وهذا لا يكون الَّا في السياسة الملكية وكيفما كان الامر في ذلك فالملك الظالم العاتي اقلّ شرًّا من المشيخة الظالمة

والسياسة الملكية تكون اما بالارث او بالانتخاب فبالأرث يحق لنسل الملك ان يرث منهُ السلطة الملكية وقد كان الملوك الاولون ارباب بيوتٍ وكان اولادهم يرثون سلطتهم وخيراتهم وكان ابناء الملك في غابر الازمان يقتسمون المملكة بينهم بعد موت ابيهم غير ان الخبرة قد وجدت في ذلك شرورًا كثيرة فدعت الضرورة

لا جئنا بها ان لا يخلف الملك في كل ملكهِ سوى واحدٍ من اولادهِ وخُصص هذا الحق بالبكر او باكبرهم سنًّا

اما السياسة الملكية الانتخابية فهي اتفاق اعيان المملكه وسائر الشعب على شخصٍ ما يملكونهُ عليهم . وقد كانت بولونيا تنتخب ملوكها على هذه الطريقة

فالاول من هذين النوعين من السياسة الملكية هو الافضل طبيعيًّا وسياسيًّا لان في الملك الارثي يكون كل شيء مرتبًا ويستمر كذلك اذ ليس هناك مكايد او حيَل سرية تميل بالانتخاب حيثما يشا اصحابها وليس هناك ما يشغل الشعب عن مصلحتهم او يوقفهم عن اشغالهم لان الاب اذا توفي فانما يترك للمملكة ابنهُ لينهض من بعده بشرف بيت الملك وبحماية امته المحبوبة منهُ فتقابلهُ الامة بالحرمة والمحبة التي كانت تقابل بها اباه

لكن الامور تجري على نهجٍ اخر في الملك الانتخابي وكثيرًا ما تُتخذ الاحتياطات في الانتخاب قبل ان تدعو الحاجة اليها وتنشأ التحزّبات المفتعلة والملك الحالي حيٌّ فيتنغص بذلك عيشهُ في الايام الاخيرة من حياتهِ ولا يألو كلٌّ من الاحزاب جهدًا في استعمال الدسائس والمكايد ليفوز بمرادهِ من وقوع اختيار الامة على الشخص الذي يريدهُ هو ويشرع كلٌّ من المنتدبين المترشحين للملك يَعِدُ

بخلاص المملكة وحصنها وصيانتها ولكن كثيرًا ما نرى بعد ذلك ان تاج الملك قد وُضع على رأس رجلٍ خالٍ من حب الوطن اصالةً متوغر الصدر من الأحن والحقد على كثيرين من الشعب فذلك يكون مقدّمة ملكٍ مملوء من الاضطراب والقلاقل والمظالم والكوارث . ترى مَن ذا لا يتذكر حوادث مملكة بولونيا وتاريخها

وقد جرت عادة الملوك في المالك الحسنة السياسة ان يدعوا في اوقاتٍ معلومة اعيان الشعب ومقدّميهِ الى شورى عامة يتشاورون فيها و يتفاوضون في مهام المملكة والشعب و يعقدون عزمهم على الوسائط التي تبلغهم المقصود

اما المشيخة فتاريخها قديمٌ في بعض البلاد وكان اعيان الشعب وهم عادةً ارباب بيوتٍ وذوي اهلٍ يجتمعون ليتفاوضوا في المصالح العامّة وكان الشبان وباقي الشعب يطيعون اوامر كبرائهم ويعتمدون على خبرتهم في الامور فالتاريخ يسمّي رجال تلك المحافل كهنةً ومشيرين ومُعتمدي الشعب

والمشيخة كالمملكة نوعان أرثية وانتخابية غير ان الانتخابية تفضل على الارثية لان جوهر المشيخة يقوم في كون السلطة السياسية بايدي كثيرين فمن المهمّ اذاً ان تكون في ايدي الرجال الاكثر اهليةً لها واذا كانت المشيخة ارثية فمن المحتمل ان ياتي زمان تنقرض فيهِ الذرية

التي لها حق الأرث او تنقصها الوسائط الكافية للقيام بمقامها فتنقلب المشيخة والحالة هذه الى سياسةٍ ملكية

وما قيل في المكايد والدسائس والتحزُّب وغير ذلك من المكروهات التي تحدث عند انتخاب الملك يُقال ايضًا في المشيخة الانتخابية غير انها لا يكون لها في انتخاب اعضا المشيخة من القوَّة وسعة المجال ما يكون لها في انتخاب الملوك . اي نعم ان مجالس المشيخة نفسها قد تكون ميدانًا للتحزُّب واختلاف الآراء غير ان ذلك هو اقلّ فتنة من التحزُّب والاضطراب الذي يحدث في مجالس السياسة الجمهورية . وزِد على ذلك ان هذه المكروهات تقابلها الفوائد الناجمة للامة من حسن السياسة وكونها قابلة لان تقوم بالمصلحة العامة وتحفظ مقام الشعب فهذه الفوائد تجعل المشيخة في المحل الثاني بعد السياسة الملكية وترفعها الى مقام افضل من السياسة الجمهورية بمراحل

اما السياسة الجمهورية فحسبنا ان نقول فيها ما قالهُ احد المحققين انها في حصر المعنى لم تكن قط ولا يمكن ان تكون على صحتها لانهُ مما يضاد النواميس الطبيعية ان يفوق عدد الساسة على عدد المسوسين ولا يمكن ان تكون الامة جالسة دائمًا للمفاوضة في المصالح العامة والقيام باعبائها فان فوَّضت ذلك الى عمدةٍ تغيَّرت والحالة

هذه الهيئة السياسية ولم تبقَ جمهورية

وزِد على ذلك ان السياسة الجمهورية من مقتضياتها اولاً ان لاتكون بلادها متسعة لكي يتأَتى للامة ان تجتمع بسهولةٍ ويتعرَّف كلٌّ من افرادها بالاخر ثانيًا ان تكون الاخلاق فيها ساذجةً والعادات بسيطةً لكي يسهل تدبير الامور وتبتعد عمَّا يدعو الى المشاحنات ثالثًا ان يكون عامة الاهالي متساوين في المقام والثروة اذ بغير ذلك لا يدوم التكافوء بينهم في حقوق السلطة رابعًا واخيرًا ان تقلع الامة عن الترف والفخفخة التي من شانها ان تفسد الغني والفقير معًا لان فساد ذاك ياتي عن ثروتهِ وفساد هذا يأْتي عن طمعٍ وغيرةٍ فاين كل تلك المقتضيات من كثيرٍ من الممالك والحالات السياسية . وهذا فضلاً عن ان السياسة الجمهورية هي عرضةٌ للحروب الاهلية والقلاقل والخصومات اكثر من كل سياسة سواها اذ ليس سواها في انواع السياسة ما هو عرضةٌ لدوام التقلب في نظامهِ وهيئتهِ

اما السياسة الممتزجة فهي اتفاق بعض الاجسام السياسية على القيام بواجبات السلطة والسياسة . غير ان النظام لا يدوم كثيرًا في سياسةٍ كهذه لان اختلاف الآراء وتباين الاغراض والاهواء ثم العناد والغيرة لابدَّ من ان تنشئ اسبابًا كافية لبلبلة الحالة السياسية وهدمها

وهذا النوع من السياسة هو شرُّ الانواع كلها لان السلطة فيهِ غير منحصرة في جسمٍ واحد

البحث الخامس

في اصل السلطة العليا

ان الانسان مولودٌ للالفة بدليل احتياجهِ اليها ووجود دواعٍ اخر كثيرة تبين ذلك. فربُّ الطبيعة وباريها قد رتب الالفة واردها وارادتهُ اياها ليست دون ارادتهِ حفظ الجنس البشري

فالباري تعالى قد سمح للانسان ان يتخذ كل الوسائط التي لاتنفر منها الطبيعة لحفظ حياتهِ ولهذا ان اراد ان يعدل عن شيء جلَّ او قلَّ مما هو عزيزٌ لديهِ توصلاً الى هذا المقصد اي العيش في الألفة وحفظ الحيوة او بالحري الى القيام بمراسيم الخالق ومراعاة احتياجات الطبيعة فذلك اليهِ. ويصح لهُ مثلاً ان يفدي تلك البغية بحريتهِ او ان يبذل دونها حياتهِ لو كان لهُ سلطان عليها

فربُّ الكون المطلق ما اراد الغاية حتى اراد الوسائط المبلغة اليها وهو جلَّ شانهُ قد اراد قيام الالفة وحسن النظام ولما كان ممتنعًا قيام الفة من غير نظام مقرَّر ثابت وكان ممتنعًا ايضًا وجود نظامٍ في الالفة ما لم يكن رئيسها الاعظم في يدهِ زمام السلطة التامة

واعضاؤها ملتزمين بمطلق الطاعة لهُ في الامور الصوابية العادلة كانت النتيجة من ذلك ان الباري تعالى فوَّض الى الرئيس المنتخب من اعضاء تلك الالفة او الى وارثهِ الشرعي كلَّ ما يقتضي لهُ من السلطة العليا للقيام بما يجب عليهِ للالفة وسمح جلَّت حكمتهُ للرعية المراد بها افراد الالفة ان يفوّضوا الى هذا الرئيس كلَّ الحقوق التي تأوّل الى حفظ الذات وما يتعلَّق بها فبذلك لم يبقَ جائزاً لاحدٍ من هولاء ان تكون لهُ الخيرة من نفسهِ في الخطر الذي يتطوَّح فيهِ بل الحكم في ذلك منوطٌ بالأمير الشرعي الذي لو قال لك والحالة هذه عليك ياهذا ان تبذل حياتك دون خير الوطن لوجبت عليك طاعتهُ لانك لم تعش في امن حتى الان الاَّ تحت شرطٍ كهذا اي شرط الطاعة للرئيس الشرعي ولمراسيم الالفة .

وهذا ما ينطبق حكمهُ ايضاً على المجرمين المحكوم عليهم بالقتل صبراً وذلك ان كلاًّ من اعضاء الالفه يذعن لهذا الحكم ويخضع لهُ حفظاً لحياتهِ من ايدي القتله فان صار هو واحداً منهم دخل تحت حدّ ذلك الحكم غير ان رسماً كهذا لا يطوّح حياة الخاضعين لهُ في خطرٍ ما بل بالحري يحميها ويحفظها . فالسلطة العليا اذاً آتية من الله تعالى

ولاعضاء الجسم الاجتماعي او الألفة حق اختيار الرئيس او

القايد الذي يسوّدون عليهم قائلين لهُ لك الامر فاقضِ ما انت قاضٍ ولكن السلطة العليا التي يتقلّدها هذا المختار انما هي آتيةٌ من الله لا من احدٍ سواه

ومما يسلّم بهِ كل الناس ان الباري تعالى لا ينعم بهذه السلطة على احدٍ من غير وسائط فالتوصل الى هذا المقام السامي انما يتوقف على بعض رسومٍ ونظامات بشرية تختلف باختلاف الاحوال والازمان وتبقى السلطة مع ذلك صادرةً من الله لان الرئيس انما هو خادم الله في الخير[1] فليس لهُ من سلطةٍ الّا التي خوّلهُ الله اياها وقضى ان يفوضها اليهِ اعضاء الجسم الاجتماعي لان كل ابوّةٍ وسلطةٍ في السماء والارض انما تاتي من الله[2] ومنهُ تسمى وبهِ تثبت وتسطو. وما نسمعهُ منذ القديم ان الملك هو ظل الله في ارضهِ ليس الّا شهادة تبيّن لنا ما اعتقدتهُ في ذلك الاجيال الدابرة بتقليدٍ عام[3]

اما الشعوب الذين تمكنوا من تغيير هيئة سياستهم فلا ينتج من

---

(١) رسالة بولس الرسول الى الرومانيين ف ١٣ عدد ٤

(٢) رسالة بولس الرسول الى افسس ف ٣ عدد ٥

(٣) اذاً لا بدّ من وجود سلطةٍ عليا آتية من الله فالخضوع لسلطةٍ كهذه انما هو خضوعٌ للباري تعالى

علمهم هذا ان السلطة العليا آتيةٌ منهم بل الاصح ان يقال انهُ يستفاد من علمهم احدُ امرين اي إِمَّا ان يدَ الزمان الهادمة قد دعة الى تغيير كهذا وان الشعب لبّى دعوتها ففعلَ ما فعله في باديءِ انضمامهِ وإئتلافهِ جسمًا سياسيًا وقلّد حق السلطة العليا لمن شاء ان يكون عليهِ رئيسًا او ان كلام المفسدين قد بلغ مفعولهُ من الشعب فتمرَّد ومزَّق النواميس السياسية ثم تهوَّر في وهاد العصيان فلم يبقَ هناك الفةٌ منتظمة ولا سلطةٌ سامية ولا سياسةٌ شرعية. اذًا لا ينتج من تغيير الشعوب سياستهم ان السلطة السامية آتيةٌ منهم [1]

البحث السادس

في المؤيّدات المقتضية التمتع بحق السلطة العليا

ان المؤيدات التي يستدلُّ بها على ان الله قد خصَّ بالسلطة السامية رئيس امةٍ ما هي الخلافة والانتخاب والاستحلال والعهد والغلبة

(١) اما القول ان صوت الشعب هو صوت الله فهو قولٌ كثيرًا ما ساء تاويله ونحن في الغالب نرى ان اقل الناس اعتقادًا بالله هم اول من ينسب اليهِ الغايات المنحرفة التي ليست سوى نتيجة طمعهم فليس الله عندهم الاَّ كتمثال المشتري عند العمونيين والشعب كهنته. فكهنةٌ هذه صفتهم يؤخذون تارةً بالتمليق وتارةً بالرشوة وطورًا بالحيلة والمهم أنَّ في كل الحالات يتكلم ولكن ياليت شعري هل في هولاء الناس من يجهل دواخل هذه الحيل

المويد الاول هو الخلافة فلا شك في انهُ اذا اعتبرت السلطة العليا خيرًا حقيقيًا فلا تكون الاَّ مكافاةً يسيرة عن عناية الملك واهتمامهِ بالمصالح العامة اوحسبت ثقلاً باهظًا او وظيفةً متعبةً يتكبدها البعض مراعاةً للخير العام فهي في كلا الحالين محلٌ للوراثة يخلفها الاب لابنهِ كما يخلف لهُ خيراتهُ او التزاماتهُ . فالخلافة اذًا مويدٌ يثبت حق السلطة العليا للوارث الشرعي (١)

المويد الثاني هو الانتخاب فلا ريب ان كل طايفةٍ لا رئيس لها اذا ارادت ان تقيم رئيسًا وتخضع لسلطتهِ لتصير دولةً سياسية فيحق لها ذلك ولما كان تقليد السلطة السامية لهذا الرئيس مما تدعو اليهِ الضرورة ليحسن سياسة رعيتهِ كان كانهُ قد خُصَّ بهذه السلطة من مجرَّد انتخابهِ . والباري تعالى الذي خلق الانسان للالفة يقلّد المنتخب بهذه السلطة فالانتخاب اذًا هو مويدٌ يثبت حق السلطة العليا للمنتخب

المويد الثالث هو الاستحلال . انهُ لرسمٌ مستند الى النظام العام والصواب ان مرور زمنٍ كافٍ للاستحلال يكفي لتاييد السلطة العليا وانما المسئلة في تحديد الزمن الكافي وهذا يُعتبر من وجهين

(١) والخير العام يقتضي ان السلطة العليا لا تقتسم بل تنتقل الى وارثٍ واحد

اولهما أن الرئيس الحالي وإن كان قد تقلد السلطة وتمتع بها بسلامٍ
بعد ان ورثها عن سلفٍ او سلفين او اكثر فلا يُعدّ مالكًا شرعيًا
ما دام يوجد مدَّعٍ لهُ حقوقٌ على الملك لا تُنكر وهذا مما يشهد بصحتهِ
الصواب . ومن البيّن ان كلما ازداد الخير المغصوب قيمةً ازداد
الالتزام بردّهِ ثقلاً كما ازداد الامر المطلوب لاستحلالهِ طولاً . وزِد
على ذلك ما تعلمناه بالخبرة من ان الراي المضادّ لهذا يأول لاثارة
المطامع وانشاء العصيان والتمرّد وتبلبل الافكار وقلب اركان
العدل والناموس والديانة . ثانيهما انهُ اذا لم يمكن ردّ السلطة الى
مالكها الشرعي فالرعية تلتزم بالطاعة للمالك الحالي حفظًا للالفة
ومراعاةً للخير العام وليس في سوى ذلك علاقةٌ رابطة بين الدخيل
والرعية

المؤيد الرابع هو العهد فالسلطة العليا لو لم تكن الآلقابًا من
القاب الشرف لكان ممكنًا لمتقلديها ان ينزلوا عنها متى شاؤُا ولكنها
لما كانت وظيفةً ولقبًا معًا كان لابدَّ للنزول عنها او تحويلها الى اخر
من سببٍ داعٍ وموجب عادل غير منافٍ خير الامة فبهذه
الشروط يكون العهد مؤيّدًا كافيًا لتقلد السلطة بصحةٍ وجوازٍ

المؤيد الخامس هو الغلبة في حربٍ عادلة كالتي تثار مثلاً ضدّ
من يسعر نيران الحرب ويخترم الناموس المقرّر بين امةٍ وامة حتى

انهُ يضحى عدوٌّ كل امةٍ وطائفة وغير مستحق ان يدعى محامياً عن شعبهِ لانهُ مداراةً لميلٍ ما يسفك دماءً كان يجب عليهِ ان يحقنها ولو فداها بنفسهِ لكنهُ قضاءً لاوطارهِ واهوائهِ الردية يجعل نفسهُ مطالبًا بما تجنيهِ الحرب ويعرض شعبهُ وتاجهُ وحريتهُ وحياتهُ لسيف الاعدا وجور المنتصرين فما هو والحالة هذه الاَّ احمق سفيه الراي او هو شقيٌّ قد اعماه الطمع والتكبر وهذا ما جعلهُ شرساً واثار فيه الغضب فصار يستعمل السلطة العليا المعطاة لهُ في هدم الالفة بدلاً من ان يستعملها في حفظها كما يجب عليه. والذي ينتصر عليه فانما ينتصر على وحشٍ ضارٍ لا على رئيس شعبٍ فيطردهُ وينقذ شعبه من جوره فيتخلص الشعب ويحيي من جديد لانهُ لا يكفى ان تكون السلطة العليا شرعية في ذاتها بل يلزم ايضاً ان يكون استعمالها موافقاً لاصول الشريعة الاذلية فلا تجب الطاعة للرئيس مالم تكن اوامرهُ موافقة مراسيم العدل السامي الطبيعي (١)

(١) انهُ في كل آنٍ وابن قد اعتمد البشر على وجود شريعةٍ تخضع لها الملوك انفسهم وهي شريعةٌ سموية الهية واساسٌ لسائر الشرائع ومبدا تمييز العدل من الظلم وهي الشريعة الاسمى التي لها الامر والنهي ويراد بها عدل الله واستقامة مراسيه (كما جاءَ في كتاب شيشرون عن الشرائع) وهذه الشريعة كانت تسمى الشريعة المالكة والشريعة العامة والشريعة السموية والصدق الذي لهُ حق السودد على البشر والالهة (كما جاءَ في كتب افلاطون واريسطوطاليس وغيرهما)

البحث السابع

في ما تنفرد بهِ السلطة العليا

ان السلطة العليا من ذات طبعها ان تخوّل مالكها امتيازاتٍ لاتقوم هي من دونها وسوآءٌ كانت هذه السلطة مالكةً على طائفةٍ عظيمة او صغيرة فهي من طبعها تسمو على سائر مراتب السلطة البشرية (١) ويترتب على ذلك انها مطلقة ولما كانت مطلقة كانت غير خاضعة للقوة المجبرة (٢) وبالتالي غير قابلة الانثلام

ومن البين ان وجود سلطتين ساميتين في محلٍ واحد هو مستحيلٌ طبعاً . اذاً السلطة العليا هي واحدة وقد احسن من قال

الشاهُ لايدخل بيت الشاهِ فانها من اعظم الدواهي

البحث الثامن

في اختصاصات السلطة العليا

ان اختصاصات السلطة العليا متعدّدةٌ فمنها التشبث بما ينبغي من الاسباب لحفظ الالفة والسياسة ومقام المملكة الواجب

---

(١) ان الملك لايلتزم بالخضوع الى شرايعه نفسها من قبل الحق الوضعي بل من قبل الحق الطبيعي

(٢) فان عنهَ الملك . يصح حينئذٍ ان يكون تحت مناظرة عظماء المملكة وقيادنهم

ويترتب على هذا ان السلطة العليا لها حق رسم الشرائع (١) والقضاء عدلاً (٢) والتصرّف بخير الافراد اذا دعت الى ذلك المصلحة العامة وعوّضوا عنهُ واعلان الحرب والقيام بها (٣) وعقد الصلح والتحالف مع غير دول (١) واصلاح شرائع المملكة اذا دعت الضرورة الى ذلك

---

(١) ويجب ان تكون هذه الشرائع موافقة الناموس الالهي الوضعي المأثور بسندٍ متصلٍ (اي التقليد) فكل شريعةٍ خالفتهُ لاتكون شريعة

(٢) ان صاحب السلطة العليا قادرٌ ان يحكم بالموت على من استوجبهُ لان من واجباتهِ ان يقطع العضو المأووف من الجسم السياسي ليسلم الجسم كلهُ

(٣) ان الرابط بين الالفات السياسية المختلفة المراد بها الدول هو الطبيعة فقط فليس هناك رابطٌ سوى الناموس الطبيعي فان حدث شقاقٌ بينها ولم تكن البينات كافية لازالتهِ كانت الحرب نتيجة ذلك فما البتار الاّ اخر حجةٍ عند الملوك. والحرب تكون عادلةً اذا دعت اليها اسبابٌ عادلة كما اذا اغارت دولةٌ ما على تخوم جارتها لسببٍ غير عادل او امتنعت من قضاء دينٍ مقرَّرٍ او ابت تعويض ضررٍ بيّنٍ او اوجبت على جارتها ان تدفع عن نفسها او خرقت النواميس المقرَّرة بين الامم . وفي الحرب العادلة كل فعلٍ لايأول الى بلوغ الغاية المقصودة هو غير عادل ثم ان غنايم شاكّي السلاح واملاك الدولة الثابتة والمتنقلة انما تختص بالملك الذي اعلن الحرب العادلة اذا انتصر . وتكون الحرب غير عادلة اذا لم تكن اسبابها عادلة كالمجد الباطل وحب الشهرة او الطمع وحب اتساع المملكة او الحرص وحب الغنيمة او الحسد وحب اعلاء الكلمة او خير النفس ورغبة اخذ المحل الاول او عدم الاستقامة والامتناع عن وفاء الدين المقرَّر

(١) نظرًا الى عقد الصلح والتحالف مع الدول فلا يظهر لنا ان الملك

(٢) فهذه كلها تحتاجها الالفة لكي تنجح وتتقدم

فهات نبحث باختصارٍ في ما يجب على الساسة والمسوسين

البحث التاسع

في ما يجب على الساسة

ان الذي دعتهُ العناية الالهية الى سياسة الشعوب يجب عليهِ لهم ما يجب على رب البيت لاهل بيتهِ من حسن المثل والمحبة والعدل والحماية فيجب على الملك لرعيتهِ اجمالاً ولكلٍ منها افراداً الحماية وحفظ السلام والمقام. ففنُّ السياسة واسعٌ وعلى الملك ان يسعى في اتقانهِ وكثيرًا ما يكون الملك في امورٍ عسرة يضيق بها ذرعًا فيحتاج الى حكمةٍ وافية وفضيلة سامية للقيام بما يجب عليهِ. ومن شان البدَع والتعاليم المفسدة ان تهدم الشعوب والممالك فعلى الملك التحفُّظ من سمها ومن فتح ميدانٍ لها في مملكتهِ. لانهُ وان لم يكن على الارض قاضٍ يدينهُ فهو تحت حكم القاضي الالهي الذي يراقب اعماله كمراقبتهِ اعمال رعيتهِ وهذه حقايق يجب على الملك حفظها

قادرٌ ان يسلم اقليمًا او مدينةً او حصنًا ما من غير رضاء الشعب لانهُ لا يخال ان الشعب عند ارتضائهِ بالخضوع للملك قد سلم اليهِ حق التصرّف بالحكمة بيعًا او استبدالاً

(٢) وفي داعٍ كهذا يجب ايضًا اخذ رايِ الشعب للاسباب المقدم ايرادها وهذا لا يمنع السلطة العليا من ان تكون مطلقةً لان السلطة لا تكون سامية الاَّ لفعل الخير ففعل الشر ليس هو من خواص الحرية المطلقة

البحث العاشر

في ما يجب على الرعية

ان واجبات الرعية تختلف باختلاف السياسة من شرعية او غير شرعية فان كان رئيس الالفة السامي رئيسًا شرعيًا وجبت لهُ الحرمة والطاعة والمناصحة على مرؤسيهِ ووجب عليهم معاضدة سياستهِ واحترامها وحمايتها وتفضيل الخير العام على الفائدة الشخصية والخضوع التام لشرائع المملكة ما لم تكن غير عادلة . وهذه فروضٌ عامة وملزمة

اما الفروض الخاصة فلا تكون ملزمة الّا في احوالٍ معلومةٍ منها واجبات القضاة ورجال الدولة وباقي المامورين . فالفروض الخاصّة والعامة هي جميعًا مما تقتضيهِ الهيئة الاجتماعية ويدعو اليها قيام الالفة طبعًا [1]

فان كان رئيس الالفة السامي رئيسًا غير شرعي فلا يجب لهُ شيء على الرعية اذ ليس مقامه عندهم الّا مقام سارقٍ شهير فلا حقَّ لهُ على الامة وكل اعمالهِ السياسية باطلة من طبعها ما لم تكن غايتها سلام المملكة ونجاحها فحينئذٍ تكون شرائعهُ ملزمة وانما تكون كذلك

---

(١) ان من كان من الرعية غير كفوءٍ للقيام بوظيفةٍ ما سياسية فيجب عليهِ الامتناع عن طلبها او التزول عنها اذا كان حاصلاً عليها

من قبل الحق الطبيعي ومن الزعم الذي لا ينافي الصواب ان ذلك ايضاً هو ارادة المالك الشرعي [1] وهذه معانٍ يسلم الصواب بصحتها

البحث الحادي عشر

في ما يجب على الانسان باعتبار كونهِ واحداً من افراد الجنس البشري

قد يمكن ان يكون الانسان في حالاتٍ غير التي سبق اعتبارنا اياه فيها . مثال ذلك ان يكون لهُ علائق مع انامٍ غرباء عنهُ او خارجاً عن وطنهِ او بين قومٍ متوحشين فهو لا يزال في هذه الاحوال ملتزماً بفروضٍ مصدرها الناموس الطبيعي القائل عاملنّ الاخرين كما تودّ ان يعاملوك ولا تصنعنّ معهم ما لا تودّ ان يصنعوهُ معك . وفي الجملة فهذه الفروض تقتضي منا ان نفعل الخير مع الاخرين بقدر استطاعتنا وعندما نكون بحيث تجب علينا مقاومتهم فنجتهد بقدر الامكان في تخفيف الشر عنهم

الخاتمة

ان على الانسان فروضاً يلتزم بتأديتها لله والناس ولنفسهِ كما تقرَّر ذلك في العلم الرياضي الخاص وان من اهم واجبات الانسان

---

(١) كل رسمٍ او امرٍ صادرٍ من الدخيل ضدّ المالك الشرعي هو فعلٌ غير عادلٍ محضاً ولا تحل الطاعة لهُ ابداً

عمل الخير ومجانبة الشر وعدم اهمال فروضهِ عملاً وان غاية كل اعمالنا هي الخير الاسمى كما تقرَّر ذلك في العلم الرياضي العام. فيترتب على هذا جميعه ان كل عملٍ من اعمالنا يقتضي ان تكون غايتهُ الاخيرة التوصل الى الله لكي يُسمَّى عملاً صوابيًا فان ابتعد عن هذه الغاية كان غير صوابيٍّ



فهرسة المنطق

وجه

فهرسة كتاب علم المعقولات

فهرسة كتاب العلم الرياضي

وجه

بعض كتب من مطبوعات

المكتبة العمومية

شرح قانون الجزاء الهمايوني لعزتلو نقولا افندي نقاش

مجموعة اصول المحاكمات الجزائية له

نظام القوانين العدلية لهُ

مغني المتداعين عن المحامين لجان افندي نقاش الجزء الاول والثاني

شرح مجلة الاحكام العدلية لعزتلو الياس افندي مطر الجزء الاول

شرح الغامض في تفسير ديوان الفارض لسليم صادر

بغية الكتاب في علم الحساب (للتلميذ) وهو مطول في علم الحساب مع جملة تمارين ومشكلات حسابية يطلب حلها من التلميذ تاليفه ايضاً

كتاب ترويض الالباب في علم الحساب لهُ

مختصر ترويض الالباب لهُ

تعلم القراءة العربية بصور لهُ

زبدة الفوائد في الاربع قواعد له ايضاً

تحليل زبدة الفوائد اي حل المسائل الموجودة في الكتاب المذكور لهُ

ديوان عنترة العبسي محركاً بحركات الاعراب لطلبة المدارس لهُ

ابيات الفية بن مالك بالشكل التام بملاحظته

نفح الازهار في منتخبات الاشعار طبعة جديدة منقحة

دليل الهايم في صناعة الناثر والناظم

كتاب ابن عقيل طبع بيروت

كتاب اصول الطبخ وعمل المشروبات والحلويات والمربيات جمع يوسف صادر

كتاب تعليم القراءة العربية مع بعض قصص وحكايات ادبية لصغار التلامذة لهُ

زبدة الصنائع والفنون لهُ